CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

9

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Por F. CANALS VIDAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

F. CANALS VIDAL
Catedrático de Metafísica, de la Universidad de Barcelona

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985

Tercera edición 1985

ISBN 84-254-1031-2

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 14.904-1985 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

PRÓLOGO

La continuidad de esta *Historia de la filosofía medieval* con los demás volúmenes del *Curso de Filosofía tomista* exige referirse a los orígenes patrísticos de la filosofía cristiana y al desarrollo moderno de la escolástica hasta Suárez. Con ello, la unidad del proceso estudiado resulta más coherente que si nos atuviéramos a la convencional delimitación cronológica de la edad media.

Nuestro tema viene a centrarse así en la historia de la filosofía cristiana, que durante la edad media se identifica con la de la formación y desarrollo de la filosofía escolástica.

El problema en torno a la filosofía cristiana tiene, además de su sentido doctrinal, una dimensión histórica. En esta perspectiva se revelarían como infundados los prejuicios que hiciesen no sólo incomprensibles, sino incluso inaprehensibles para el historiador, etapas enteras de la historia del pensamiento.

La necesaria delimitación de la temática filosófica no dispensa de ocuparse de ella dondequiera que de hecho se halle, ya sea en la apologética del cristianismo, o en la «inteligencia de la fe», y desde luego en la utilización de la filosofía al servicio de la *sacra doctrina*.

En la edad media, el centro de perspectiva histórica se sitúa efectivamente en la escolástica. Al decir esto es obvio que no entendemos este término en un sentido amplio, en el que fuese sinónimo de todo el pensamiento desplegado en

aquellos siglos en las escuelas. Aunque éste es su significado originario, su común acepción actual lo refiere a un campo más determinado.

Tampoco entendemos por escolástica un sistema, ni siquiera un conjunto de sistemas entre los que se dan unos principios y un patrimonio doctrinal comunes. No negamos que pueda reconocerse así, pero en el plano histórico la escolástica nos aparece como un género —en un sentido análogo al que se habla de un género literario— con unos presupuestos, métodos y estilo propios.

Es, primariamente, cierto género o tipo de teología o doctrina sagrada. Es también, y por exigencia intrínseca, una filosofía emprendida por teólogos con el intento de servir a su tarea teológica. La «filosofía cristiana» de los escolásticos no pretende abarcar filosóficamente el misterio cristiano; antes bien es consciente de su carácter limitado y subordinado, exigido por el sentido y por la seriedad de la fe.

La tentación de excluirla de la historia de la filosofía se basaba en la ignorancia del rasgo que puede definir precisamente la teología escolástica: el asumir, con distintos sentidos u orientaciones, elementos doctrinales propiamente filosóficos, con una intención sistemática y según una metodología racional.

Esto explica su singular destino: el de ser desconocida desde posiciones «filosóficas», en cuanto saber racional, por causa de su servidumbre teológica, y de ser acusada en cuanto teología, desde actitudes «cristianas», por su contaminación filosófica y racional.

El olvido resultante de tales prejuicios fue una de las causas decisivas de la incapacidad que ha afectado al pensamiento filosófico moderno en orden al conocimiento de sus propios presupuestos.

Cuando se habla de la necesidad de una «destrucción de la historia de la filosofía», habría que situar en primer plano la urgencia, que sigue siendo apremiante, de destrucción de la historia que se ha hecho tradicional en la modernidad acerca de la filosofía tradicional o escolástica.

Para una comprensión renovada y originaria de la pre-

gunta por el sentido del «ser» es indispensable el contacto, directo y viviente, con el esfuerzo creador expresado en las grandes síntesis especulativas de los siglos medievales.

Sería un grave riesgo —al que muchas veces se ha sucumbido— que su doctrina y fisonomía auténticas quedaran encubiertas por las sedimentaciones posteriores y se atribuyeran a los grandes creadores del pensamiento escolástico las características del «escolasticismo» en su situación, defensiva y reiterativa, propia de los siglos de la modernidad filosófica.

Tal desenfoque impediría no sólo la comprensión histórica del pensamiento medieval, sino también nuestra recepción serena y fecundante de todo lo que en su obra pertenece al patrimonio filosófico perennemente válido.

*
* *

Debo expresar mi agradecimiento por su colaboración a mis compañeros del Departamento de Filosofía Teorética y de la redacción de la revista «Cristiandad», especialmente a José M.ª Petit Sullá, María Asunción López, Pedro y Ana Ochoa.

ARMSTRONG, A.H. (dir): *The Cambridge history of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, C.U.P. Cambridge ²1970.

BRÉHIER, É.: *Histoire de la Philosophie*, tomo I, *L'Antiquité et le moyen âge*, París 1942; trad. castellana: *Historia de la filosofía*, Editorial Sudamericana. Buenos Aires ⁴1956.

COPLESTON, F.: *A History of Philosophy;* traducción castellana, Ariel, Barcelona 1971. vol. 2: De San Agustín a Duns Escoto; vol. 3: De Ockham a Suárez.

CROSS, F.L. (dir.): *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, O.U.P. Oxford ²1973.

DEMPF, A.: *Die Ethik des Mittelalters*, Munich 1930; trad. castellana: *Ética de la edad media*, Gredos, Madrid 1958.

—, *Metaphysik des Mittelalters*, Munich 1930; trad. cast., Madrid 1957.

DE WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale*, 5 vols., Lovaina 1934-47; trad. castellana, México 1945-49.

FRAILE, C.: *Historia de la Filosofía*, vol. II, BAC, Madrid.

GEYER, B.: *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlín 1928 (volumen II de la «Historia general» de «Uberweg» en edición revisada).

GILSON, É.: *La philosophie au moyen âge*, París ²1944; trad. castellana: *La filosofía de la edad media*, Gredos, Madrid 1957.

—, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols., París ²1944.

—, *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo 1921.

—, *Reason and Revelation in the middle Ages*, Nueva York 1939.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ. Ángel: *Manual de historia de la filosofía*, Madrid 1957.

GRABMANN, M.: *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlín 1921.

HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie*, 2 vols., Herder, Friburgo de Brisgovia ⁷1963 y ⁶1963; trad. castellana: *Historia de la filosofía*, 2 vols., Herder, Barcelona ⁶1974 y ⁵1974.

PICAVET, F.: *Esquise d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris ²1907.

ROMEYER, B.: *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, 3 vols., París 1935-37.

SERTILLANGES, A.D.: *Le christianisme et les philosophies*, París; trad. cast.: *El cristianismo y las filosofías*, 2 vols., Gredos, Madrid 1966.

VIGNAUX, P.: *La pensée au moyen âge*, París 1938; trad. castellana en Breviarios Fondo de Cultura Económica, México.

De gran interés para el estudio de los padres de la Iglesia y escolásticos son los artículos del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VACANT, etc., París 1903ss.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA EN LA PATRÍSTICA

I. EL EVANGELIO Y LA FILOSOFÍA

La evangelización cristiana, al irrumpir en el mundo de las «naciones» helenizadas, se presenta en radical heterogeneidad de intención y estilo con las enseñanzas de las escuelas de la filosofía griega.

El apóstol Pablo expresa en lenguaje paradójico la misteriosa diversidad: «los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado.» Los fieles han de precaverse para no ser engañados «por la filosofía y la vana falacia, fundada en tradiciones humanas y no en Cristo».

El lenguaje paulino ha sido buscado como apoyo por quienes, en todo tiempo y desde diversos y opuestos puntos de vista, han considerado la filosofía como incompatible con la fe cristiana. Pero en realidad no combate con mayor dureza la soberbia de los gentiles apoyada en la «sabiduría», que la de los judíos confiada en «las obras de la ley».

Para anunciar la salvación por la gracia de Cristo, se afirma que los gentiles «han conocido a Dios», y que les manifestó su poder y divinidad «por las cosas que han sido hechas», en orden a condenar como inexcusable el que no le glorificaran como tal. En un tono más positivo reconoce san Pablo que los mismos gentiles son «ley para sí mismos», por la ley natural «escrita en sus corazones», para utilizar el ar-

gumento contra la jactancia de los judíos en la ley escrita.

La posibilidad de reconocer en la sabiduría de los griegos una función de preparación o pedagogía en orden al Evangelio, en cierto sentido paralela a la desempeñada por la ley entre los judíos, quedaba abierta por la intención y el sentido mismo del Evangelio de Pablo.

También en el prólogo del cuarto Evangelio se dice del Logos, que «era en el mundo, y el mundo había sido hecho por él», y que «es la luz verdadera que *ilumina a todo hombre* al venir al mundo». La universalidad de la vocación cristiana es correlativa con la fe en el Dios verdadero, que «no sólo es Dios de los judíos, sino también de las naciones».

II. La filosofía en la apologética de la fe

Apologistas griegos

Las primeras referencias a doctrinas filosóficas no se dan por exigencia interna de la misma evangelización; en los llamados padres apostólicos, que se muestran en continuidad con los libros del Nuevo Testamento y la predicación apostólica, no aparece todavía el diálogo entre el cristianismo y la filosofía.

Éste surge por primera vez en función de las necesidades de la apologética de la fe, desde la que se orientaría después hacia un servicio de polémica frente a los errores apartados de la tradición apostólica y apoyados en la «falsa sabiduría» de los filósofos gentiles.

Entre los primeros apologistas, que escribieron en lengua griega, nos conviene mencionar a Arístides, san Justino el Filósofo, Taciano, Atenágoras y san Teófilo de Antioquía.

Sus «apologías» son escritos de defensa de los cristianos ante el imperio que los persigue. En la vindicación del cristianismo frente a las acusaciones y opiniones falsas aparece la toma de posición ante el mundo pagano. En este contexto se alude a la visión cristiana del mundo y de la vida, y se toma

una actitud ante la filosofía en cuya nombre se los condena. La fe cristiana en Dios creador, la encontramos afirmada para defender a los cristianos de la acusación de ateísmo.

Una doble actitud, que no puede definir propiamente dos escuelas o sistemas de pensamiento, se entrecruza en la obra de estos primeros apologistas: la recusación y hostilidad ante la filosofía griega —en algunos casos con un claro matiz de antihelenismo— y la reivindicación para los cristianos de todo lo que de verdadero se había dicho por los gentiles.

En Arístides, del que conocemos la apología dirigida a Antonino Pío hacia 140, encontramos un esbozo de la doctrina de la creación, que se apoya en la experiencia de la mutabilidad del mundo y de todos sus elementos. Lo mutable y corruptible tiene que haber sido producido de la nada «por mandato del verdadero Dios, que es incorruptible, inmutable e invisible».

San Justino el Filósofo, nacido en Siquem, en Samaría, a principios del siglo II, y que murió mártir de la fe hacia 169, es una figura singular, algunas de cuyas ideas inician el camino hacia la integración de la filosofía en el cristianismo.

Conocemos como escritos auténticos sus dos apologías a Antonino Pío y su *Diálogo con Trifón*, judío, en el que expone autobiográficamente su conversión al cristianismo, después de haber buscado la verdad recorriendo las diversas escuelas filosóficas.

San Justino vistió toda su vida la toga de filósofo, y fundó en Roma una escuela de filosofía. Las noticias que de él tenemos y el contenido de sus escritos muestran en él siempre al filósofo que alcanzó la conversión a la fe cristiana desde su búsqueda de la verdad, hasta comprender «que no se llega a conocer a Dios si no se lo da a entender al hombre Dios mismo y su Cristo».

La idea central de san Justino es que «hemos conocido que el *Logos* ilumina a todo hombre al venir a este mundo, y por lo mismo todo el linaje humano participa del *Logos*». Y puesto que «Cristo es el *Logos* encarnado, todos los hombres que han vivido según el *Logos* han vivido según Cristo».

«Todo lo que de verdadero ha sido dicho alguna vez es nuestro.» Esta idea, la fundamenta san Justino en su convicción de que los filósofos griegos tomaron muchos de sus conceptos de las Escrituras del Antiguo Testamento. Consideraba a Sócrates como un testigo de Cristo, condenado a muerte por instigación diabólica.

Elementos filonianos y platónicos influyen en su doctrina sobre Dios y sobre el *Logos*. Dios es oculto y «anónimo», y los nombres con que lo expresamos significan sus beneficios y operaciones respecto de nosotros: así los de Creador, Padre, Señor... Pero como cierta noticia u «opinión» sobre él está inserta en la naturaleza humana, san Justino expresa esta incognoscibilidad e inefabilidad de Dios diciendo que: «la apelación de Dios no es nombre, sino opinión inserta en la naturaleza de los hombres sobre una cosa inenarrable» (*Apología* II, 6).

«Los cristianos no son ateos porque dan culto al «Demiurgo» de este universo» (*Apología* I, 13). La influencia platónica en la terminología de san Justino se manifiesta incluso al decir que el mundo ha sido hecho «de una materia informe». Pero no parece concebir la materia como eterna, sino que enseña también su creación «en el principio» por Dios a partir «de lo que no era».

Hallamos a san Justino discrepando del platonismo en un punto característico de los primeros apologistas: la inmortalidad del alma no es un atributo esencial de la misma, sino un efecto de la voluntad y de la potencia de Dios. «Si el mundo ha sido generado, necesariamente también las almas lo han sido y pueden no ser... luego, ¿no son inmortales?, preguntas. No, por cuanto afirmamos que el mundo es generado... todo lo que existe o existirá posterior a Dios tiene naturaleza sujeta a la corrupción y es tal que puede ser abolido y no ser ya nada. Pues sólo Dios es el que ni es generado ni sujeto a corrupción, y por esto es Dios» (*Diálogo con Trifón*, 5).

San Justino no niega, desde luego, la inmortalidad, pero enseña que el alma no tiene la vida por sí misma, lo que es propio de sólo Dios, sino que participa de la vida por cuanto quiere Dios que el alma viva.

En el sirio Taciano, discípulo de san Justino, autor de un *Discurso contra los griegos*, escrito hacia 165, se invierte la perspectiva con que son juzgados los filósofos. Su dependencia respecto de los libros del Antiguo Testamento, es también afirmada, pero en el sentido peyorativo de sabiduría «usurpada». Si los griegos se glorían en ella, Taciano se presenta como «bárbaro» y se gloría de su fe frente a los griegos.

En Taciano se expresa muy característicamente la identificación de su apología del cristianismo con la hostilidad antihelénica de signo siríaco o semítico. No olvidemos que la expansión del cristianismo en Oriente penetró primeramente en el mundo campesino y nómada antes de conquistar, tardíamente, el mundo urbano helenístico.

Con más vehemencia que san Justino discute Taciano la idea «griega» de la inmortalidad del alma: «No es inmortal por sí misma el alma, ¡oh hombres griegos!, sino mortal. Sin embargo, puede el alma no morir... resucitará al fin del mundo junto con el cuerpo» (*Discurso contra los griegos*, 13).

Taciano expresa con mayor claridad que Justino el carácter creado de la materia y la temporalidad de la criatura: «Nuestro Dios no comenzó a ser en el tiempo, pues siendo él el único que es sin principio, es el principio de todas las cosas...» «No carece de comienzo la materia al modo de Dios, ni tiene la misma potestad que Dios, que no tiene comienzo; sino que es creada, y no hecha por otro sino por el único creador de todas las cosas» (ibid 4 y 5).

Taciano, ardiente adversario del saber de los griegos, evolucionó hacia la herejía y pasó a ser sectario de la gnosis «encratita».

En Atenágoras, «filósofo ateniense», que hacia 177 dirigió al emperador Marco Aurelio su *embajada en favor de los cristianos*, la doctrina sobre Dios, expuesta también en defensa contra la acusación de ateísmo, se precisa polémicamente contra las concepciones de la eternidad de la materia:

«Sin razón se nos llama ateos a nosotros que afirmamos una gran distancia entre Dios y la materia, y decimos que Dios es increado y eterno, y que sólo puede ser conocido por

la mente y la razón, y que la mente está sujeta a generación y corrupción» (*Embajada en favor de los cristianos*, 10).

El lenguaje de Atenágoras es riguroso y preciso al hablar de la creación del hombre por Dios. Dios no crea nada inútil; pero tampoco crea para su propio uso, pues de nada tiene necesidad. Todo lo que tiene razón y juicio es creado por Dios para que viva perpetuamente. Si buscamos la primera y más oculta razón de esto diremos que «por causa de sí mismo Dios, para que brillase en todas sus obras la bondad y la sabiduría, se movió a crear el hombre»; y si nos preguntamos por la razón más próxima e interna al hombre como creatura, habremos de decir que ha sido creado «por causa de su misma vida, la cual no tiene que acaecer en un breve tiempo de modo que venga después a extinguirse» (*Sobre la resurrección*, 12).

Su lenguaje sobre la composición de la naturaleza humana «de alma inmortal y cuerpo, que en la creación ha sido unido al alma», muestra también su mayor madurez de concepto.

La actitud de Atenágoras ante la filosofía griega expresa también una comprensión más equilibrada. Siente la superioridad de la verdad cristiana ante la incoherencia y vacilación de la filosofía gentil, pero alega, esperando que lo confirmarán «los que superáis en prudencia y piedad a los otros —parece aludir a los platónicos— que sería ajeno a la razón —*alogon*—, que nos adhiriésemos a opiniones humanas los que hemos creído y experimentado que tenemos como testigos a quienes hablaron por inspiración del Espíritu de Dios» (ibid. 7).

En san Teófilo de Antioquía, del que conocemos un escrito *A Autólico*, de los años 181-182, se hace todavía más explícita la polémica contra los platónicos, y a propósito de ella se formula la idea de la creación de la nada.

«Todas las cosas creó Dios de lo no-ente al ser». «Platón, y los que le siguen, confiesan ciertamente que Dios es ingénito, y Padre y Creador de todas las cosas; pero después añaden a Dios la materia ingénita, y dicen que ésta es coeterna con Dios. Y si Dios es ingénito y es ingénita la materia, ya no es Dios el creador de todas las cosas según los platónicos, y

por lo que a ellos respecta no se mantiene la monarquía de Dios» (*A Autólico* I, 4; II, 4).

III. La polémica antignóstica

Las sectas gnósticas se presentan en el mundo cristiano como herejías o grupos separados que se afirman poseedores, frente a la fe común, de una sabiduría —gnosis— de salvación.

No tienen su origen en la tradición bíblica, sino que utilizan expresiones y términos de aquélla al servicio de sus propias concepciones. Se ha querido ver en ellas a veces el resultado de una helenización radical del cristianismo, pero en realidad la teosofía mágica y esotérica de las gnosis parece proceder de raíces orientales, revestidas de términos de la filosofía griega en su penetración en el mundo cultural del helenismo.

Con lenguaje platónico y pitagórico los sistemas gnósticos, ya sean de apariencia monística —así la de Valentín, que vivió hacia mediados del siglo II en Alejandría—, ya se muestren como dualistas —como las de Saturnino, Basílides, y Manes—, conciben la realidad como cruzada por tensiones y rupturas que dan razón de la degradación y caída. El emanantismo gnóstico se opera según «pares» de principios y según «cadenas» de antítesis y enfrentamientos.

El concepto gnóstico del hombre introduce una tricotomía de origen platónico y que había de ejercer también influencia en muchos escritores eclesiásticos de los primeros siglos: al cuerpo *(soma)* corresponden los hombres materiales o hílicos; al alma *(psykhe)* corresponden los hombres animales; en los hombres capaces del conocimiento salvador predomina el espíritu *(pneuma)*.

Desde la perspectiva de los padres defensores de la fe contra la «falsa gnosis», aparecería en primer plano la necesidad de afirmar que este universo material era creación del Dios único, el Dios de Israel que había enviado a su Hijo Jesucris-

to. Para todas las gnosis este mundo era obra de un demiurgo, inferior al principio supremo, cuya actividad mostraba, en las deficiencias del mundo sensible, su sentido decadente y negativo.

Para las gnosis este dios inferior se identificaba con Yahve, el Dios de Israel. El «espiritualismo» gnóstico contradecía radicalmente la economía redentora al destruir el sentido de la encarnación y de la resurrección de la carne.

La que podríamos considerar como actitud ética característica de la gnosis tuvo la expresión más simple y audaz en el «marcionismo», fundado por Marción, de Sinope, hacia la mitad del siglo II. Para Marción, cuya obra capital, equiparada a la Sagrada Escritura por sus seguidores, se titulaba *Antítesis*, se da una contraposición radical entre lo cristiano y lo judío. El Dios de Israel es el creador del universo, que se revela en los libros del Antiguo Testamento como belicoso, celoso de su autoridad y vindicativo. Cristo revela un Dios nunca antes conocido por los hombres. Su obra es la liberación y su atributo la bondad originaria.

Apoyándose en san Pablo, y rechazando como extrañas a su pensamiento las afirmaciones en que identifica el Padre de Jesucristo con el Dios que dió la ley a Moisés, en el marcionismo, partiendo de una antinomia ética que enfrenta la libertad a la ley, se concluye en un dualismo trascendente que contrapone, en el plano de lo divino, de una parte la eficiencia creadora y el poder, atributos del Dios de Israel, y de otra el bien y la efusión y la liberalidad del amor, atributos del Padre que envió a su Hijo, Cristo.

Entre los padres que polemizaron contra las gnosis mencionamos como principales a san Ireneo, san Hipólito y también Tertuliano, del que hablaremos después al referirnos a los escritores africanos.

San Ireneo (140-202), natural de Asia Menor, fue discípulo de san Policarpo, obispo de Lyón en la Galia, murió mártir, al parecer, durante la persecución de Septimio Severo.

Su obra principal es conocida en su versión latina como *Adversus haereses*. Su título griego significa: *Aprehensión y*

contradicción del falsamente nombrado conocimiento. De sus cinco libros, el segundo contiene muchos elementos de refutación filosófica de los sistemas de Saturnino, Basílides, Cerinto, Cerdón y Marción, expuestos en el primero.

Contra la incognoscibilidad gnóstica del «abismo» originario, sostiene la cognoscibilidad de Dios por el hombre. «El mismo mundo creado manifiesta al Creador; lo hecho sugiere al que lo hizo y el mundo muestra al que lo dispone... Dios es invisible, pero por ser poderoso presta a todos conocimiento de su omnipotente eminencia... Todas las cosas conocen a Dios invisible por cuanto la razón —el *logos*— grabado en las mentes las mueve a que le revelen que existe un único Dios, Señor de todas ellas.»

La creación es inmediata y sin materia preexistente. Dios da por ella el ser a todas las cosas constituyéndolas de modo que «de no-ser pasan a ser» *(Adversus haereses* XXII,1). La creación es libre: «No movido por otro, sino por su propio juicio, libremente hizo Dios todas las cosas» (ibid.). «Él mismo por sí mismo lo creó libremente, y por su potestad lo dispuso y consumó todo, y es substancia de todas las cosas su voluntad» (ibid., c. II,30,9).

Para san Ireneo el carácter creado del mundo supone su principio temporal. Sólo Dios es eterno e «inengendrado». Las almas humanas, que han venido a ser por creación, «perseveran por todos los siglos, según la voluntad de su Creador, de modo que así fueron hechas en el principio y después les da que sean, y perseveran en tanto que Dios quiere que sean y permanezcan» (ibid. II,34,2.3). La inmortalidad del alma es contemplada en el sentido polémico en que la hemos hallado en los apologistas, frente a las concepciones que la fundaban en una emanación eterna y necesaria del ser divino.

En san Ireneo la polémica contra el concepto de la caída y de la redención propio de las gnosis, lleva a insistir en forma precisa sobre la doctrina del libre albedrío: «Desde el principio Dios lo creó libre, teniendo su potestad como tiene su alma, para usar de su juicio voluntariamente y no coaccionado por Dios». «Dios no hace violencia» (ibid. IV,37,1).

La idea central de san Ireneo, el más grande escritor eclesiástico del siglo II, es la defensa de la fe en la divina dispensación o economía. Ve la falsa gnosis sobre todo como hostilidad y desprecio al universo: «lo divinamente plasmado». Mientras el «espiritualismo» gnóstico es hostilidad a la naturaleza, Ireneo ve la afirmación de la bondad del cosmos material y de la carne y sangre como una exigencia de la fe en la bondad de Dios creador y redentor: «Si la carne no tuviese que ser salvada, ciertamente el Verbo de Dios no se hubiera hecho carne» (ibid. V,14,1) «Vanos son pues los que siguen a Valentín, que excluyen la salvación de la carne y desprecian la creación de Dios» (ibid. V,32).

Discípulo de san Ireneo es Hipólito, presbítero romano que llegó en tiempo del papa Calixto a ocupar también la sede, con lo que se dio el primer cisma en la Iglesia romana. Murió desterrado en Cerdeña, perseguido por su fe cristiana, hacia el año 237.

Su obra titulada *Refutación de todas las herejías*, escrita también en griego, es conocida como *Philosophoumena*. Dedica sus diez libros a mostrar en los errores de los filósofos la raíz de todas las doctrinas heréticas.

Aunque es probablemente quien mejor conoció la filosofía griega entre los escritores cristianos de principios del siglo III, en Hipólito se prolonga la actitud de acusación y hostilidad. Su intención es desenmascarar las sectas gnósticas mostrando que son ajenas a la predicación cristiana y a las Sagradas Escrituras, y que tienen su fuente en los misterios del paganismo, en las tradiciones mágicas y astrológicas y en las escuelas de la filosofía de los gentiles. Combate especialmente el platonismo de su contemporáneo Alcino, y muy característicamente polemiza en un escrito *Contra los griegos* en favor de la posibilidad de la resurrección de la carne.

Reitera las doctrinas de san Ireneo sobre la eternidad de Dios y la libertad de la creación. Insiste en negar la coexistencia de algún principio distinto de Dios mismo: «Dios siendo único y no teniendo nada coeterno consigo, quiso crear el mundo...; lo hizo cuando quiso y como quiso: puesto que

era Dios» *(Contra la herejía de Noeto* 10). «Nada coeterno con Dios, no un caos infinito, no el agua inmensa ni la tierra sólida, no el aire denso ni el fuego cálido, ni un espíritu tenue, ni los grandes cielos; sino que era Dios el único, el solo que por sí mismo, hizo todas las cosas que son, que antes no eran, sino porque él quiso hacerlas» *(Philosophoumena,* l. x, c.32).

Continuando también en la línea de san Ireneo en la doctrina del libre albedrío humano, en Hipólito se anticipa, frente a la naturaleza necesaria y entitativa del mal, propia de los dualismos gnósticos, el sentido del mal como privación, que había de ser central en la polémica antimaniquea de san Agustín.

IV. Apologistas latinos

Los escritores hasta aquí mencionados son conocidos como «griegos» por razón de la lengua en que escribieron. Se mencionan como «latinos» a los escritores *africanos* —entre los que también hallaremos, como en algunos de aquellos, una hostilidad profunda al mundo cultural helenizado— Minucio Félix, Arnobio, Tertuliano y Lactancio.

Se discute la relación cronológica entre las obras de Minucio Félix y Tertuliano. El *Apologeticum* de éste último depende probablemente del *Octavius* de Minucio Félix. Fue éste un abogado africano que vivió en Roma a fines del siglo II. Primeramente enemigo del cristianismo y convertido hacia los años 180 ó 190.

En forma dialogada, el *Octavius* es una de las obras maestras de la literatura apologética primitiva. Su polémica contra el escepticismo se prolonga en el rechazo de la aceptación de los dioses establecidos por Roma. Se anticipa así la discusión contra la *Theologia civilis* desarrollada por san Agustín en *La Ciudad de Dios.*

Minucio Félix prueba la existencia y providencia de Dios por el orden del mundo, y afirma que Dios está presente en

todas las cosas por su poder. Sobre la inefabilidad de Dios dice que «estimamos dignamente de Dios cuando decimos que es inestimable: quien piensa conocer la grandeza de Dios la disminuye y si quiere no disminuirla, no le conoce. No preguntes el nombre propio de Dios: su nombre es Dios» *(Octavius* 18).

Como Tertuliano, Minucio Félix apela al consentimiento universal de los hombres: «oigo al vulgo: al tender las manos al cielo, no dicen otra cosa que "Dios" y "grande es Dios", y "verdadero es Dios", y dicen "si Dios lo concede" ¿es este lenguaje natural del vulgo u oración del cristiano que confiesa su fe?» (ibid.).

Tertuliano (c. 160-245) es la figura más representativa de la «escuela africana». Abogado cartaginés convertido por el ejemplo de los mártires, inició su labor polémica desde esta perspectiva de converso a la fe. Fue más tarde ordenado de presbítero, pero su pensamiento tuvo siempre el sello inicial personalísimo y paradójico del gran apologista «laico». Su tendencia rigorista en materias morales le llevó a la secta montanista, que por lo demás se enfrentaba antitéticamente a las gnosis y profesaba el milenio carnal de los santos resucitados en la línea de los primitivos judaizantes.

Las principales obras de Tertuliano de interés para la historia de la filosofía cristiana son: su *Apologeticum*, una de las obras maestras en su género; *De testimonio animae; De praescriptione haereticorum; De anima.* Sus dos tratados antignósticos contra Hermógenes y contra Marción son probablemente de su época montanista.

Se habla de cierto fideísmo irracionalista para caracterizar su pensamiento, y es frecuente subrayar que culmina en él la hostilidad a la filosofía. Tertuliano escribió ciertamente: «el Hijo de Dios ha nacido: no me avergüenzo porque es vergonzoso; el Hijo de Dios ha muerto: totalmente creíble porque es inepto; y sepultado resucitó: es cierto porque es imposible» *(De carne Christi,* 5). Y en un pasaje de *De praescriptione haereticorum* expresa un criterio con el que estaría en abierta oposición el que inspiró después la escuela de Alejandría: «no

necesitamos de la curiosidad, después de Cristo Jesús, ni de investigación, después del Evangelio. Cuando creemos, nada deseamos creer más allá. Pues esto creemos primeramente, que no hay nada sobre la fe en lo que debamos creer» *(De praescriptione haereticorum,* 7).

Pero Tertuliano, para quien Platón es «patriarca de todos los herejes», y que gusta de contraponer Jerusalén y Atenas en una perspectiva que identifica Atenas con «Babilonia», más bien parece ser hostil a la filosofía griega que a la filosofía en cuanto tal. No sólo porque encontramos en él notables conceptos filosóficos, sino también porque se debe a Tertuliano la calificación que ha prevalecido sobre san Justino, a quien llamó «verdaderamente filósofo y mártir».

Tertuliano razona así sobre la unicidad de Dios: «Dios, si no es uno no es, porque creemos que es más digno que no exista lo que no es como debe ser. Y para que sepas que Dios debe ser uno, pregúntate qué es Dios, y no hallarás otra cosa» *(Adversus Marcionem,* I.1,3).

La unicidad da razón de su eminencia sobre todas las cosas: «¿Qué sería de único y singular, si no fuese aquello a lo que nada se iguala? ¿Qué tendría de principal, si no fuese lo que está sobre todas las cosas, lo que es ante todas las cosas y de que todas las cosas proceden? Sólo teniendo estas cosas es Dios, y siendo él solo en tenerlas, es uno» *(Adversus Hermogenem,* 4).

Tales argumentaciones estrictamente metafísicas, y que parecen anticipar las pruebas «ontológicas» de un san Anselmo o un Duns Escoto, están en conexión con su doctrina sobre la connaturalidad del conocimiento de Dios por el hombre, y el «testimonio del alma naturalmente cristiana».

«Cuanto puede definir de Dios la condición humana, esto defino; y esto también reconocerá la conciencia de todos. Aquello a que damos culto es el Dios uno que creó toda esta mole con todos sus elementos ... de la nada por la palabra por la que mandó que fuera; y ésta es la suma del delito de los que no quieren reconocer a quien no pueden ignorar.» Cuando el alma humana no es sierva de dioses falsos o no está debili-

tada por la concupiscencia y placeres, nombra a Dios con este nombre solo, y afirma con ello que es el Dios verdadero y uno (*Apologeticus*, 17).

Tertuliano no entiende reducir la fe cristiana a este conocimiento común a todos los hombres. «Los cristianos se hacen, no nacen» y recuerda que él también se burlaba de los dogmas cristianos, pero este pensador africano, tantas veces presentado como precursor del fideísmo o del tradicionalismo filosófico, establece por primera vez con claridad la necesaria precedencia del conocimiento natural de Dios, inserto en el hombre, y asequible por la consideración del mundo creado, respecto de la fe en la doctrina revelada: «Nosotros definimos que Dios tiene que ser primero conocido por la naturaleza, y después reconocido por la doctrina; por la naturaleza a partir de sus obras, por la doctrina por medio de la predicación» (*Adversus Marcionem*, l. 1,18).

Afirma la creación de la nada contra la eternidad de la materia, que supondría la sujeción del poder de Dios en la creación del mundo a partir de ella. Frente a la argumentación gnóstica que explica el origen del mal por necesidad procedente de la materia, Tertuliano replica con genial audacia que sería todavía preferible reconocer que Dios crea el mal por si mismo que suponer que éste se le impone por la indigencia de someterse a la necesidad de la materia. Porque «a Dios compete la libertad, no la necesidad» (*Adversus Hermogenem*, 16).

La imagen de Dios en el hombre consiste precisamente en que fue instituido por Dios poniéndolo en su arbitrio y potestad; el establecimiento de la ley divina confirma la creación del hombre libre, «pues no se pondría ley a quien no tuviese en su potestad la obediencia que debe a la ley» (*Adversus Marcionem*, l. II, c.5).

Frente al platonismo y a la gnosis, Tertuliano afirma el carácter corpóreo del alma. El alma es «efigiada» y aunque a Platón le parecería que con ello se afirma que es mortal y corruptible, Tertuliano entiende que ha sido creada «dotada por aliento divino para la inmortalidad» (*De anima*, 7,9 y 22).

Tertuliano enseña la procedencia del alma por generación (traducianismo). La cuestión de su materialismo parece dudosa, precisamente porque habla también de la «corporeidad» de Dios: «¿quién negará que Dios es cuerpo, aunque Dios es espíritu?» (*Adversus Praxeam*, 7). Y de los ángeles dice que es propio tener un cuerpo no tomado de la materia. «Pero si tiene algo por lo que es, esto será su cuerpo; pues todo lo que es, es a su modo cuerpo, y nada hay incorpóreo sino lo que no es».

Por el contexto antiplatónico del lenguaje de Tertuliano parece por lo menos probable que su intención profunda es la afirmación de la substantividad del espíritu en contra de una reducción a mera entidad inteligible. A él se debe en gran parte que el término «persona» adquiriese su significado y peso metafísico, al introducirlo en la terminología trinitaria occidental.

De Arnobio el Africano, de quien sabemos fue profesor de retórica en tiempo de Diocleciano, tenemos siete libros *Contra las naciones*, escritos hacia 304. Combate el platonismo en la cuestión de la preexistencia de las almas y a este propósito sostiene también el carácter gratuito y contingente de la inmortalidad. También ironiza en tono despectivo contra la «reminiscencia» platónica.

Arnobio, que reconoce cierto carácter inserto en la naturaleza del hombre a la idea de Dios, vuelve a la tesis de Minucio Félix sobre la imposibilidad de encontrar expresiones adecuadas para significarle: «Una sola cosa es certísima en el entendimiento humano sobre la naturaleza de Dios, el que sepas y sientas que nada puede ser dicho de Él en el lenguaje de los mortales» (*Adversus nationes*, III,19).

El discípulo de Arnobio, Celio Firmiano Lactancio (-330), también africano, fue «retórico» y llegó a ser preceptor de los hijos de Constantino. Por su estilo literario se le llamó el Cicerón cristiano; pero es hostil a la filosofía griega, que considera como falsa y vacía. Su obra principal es las *Institutiones divinae*, exposición sistemática de la religión cristiana con el carácter enciclopédico propio de la época.

Lactancio recusa la autoridad de los filósofos por no fun-

darse sino en preceptos humanos y no divinos: «así pues nadie cree en ellos, porque piensa que tan hombre es el que oye como el que enseña» (*Institutiones divinae*, l.3, c.27, 1).

Demuestra la existencia de Dios por el orden del mundo y prueba su unidad con razones análogas a las de Tertuliano «si los dioses fuesen muchos cada uno de ellos tendría menos valor... si Dios es perfecto, como debe ser, no puede ser sino uno, para que en él estén todas las potestades» (ibid. l.1, c.3, 7).

En Lactancio, que afirma muy explícitamente la creación de la nada, se abandona el «traducianismo» respecto del alma, inmediatamente creada por Dios.

V. La escuela de Alejandría: la «gnosis cristiana»

La «escuela de catecúmenos» de Alejandría, centro cultural del helenismo, se transformó por obra de Panteno, a partir del año 180, y posteriormente de su discípulo Clemente, en una institución en la que se desplegó la tarea que con la terminología de sus mismos maestros podemos definir como el intento de una gnosis cristiana.

Clemente había nacido en Atenas hacia la mitad del siglo II. Hijo de padres paganos, recibió la educación propia de los griegos cultos. Narra él mismo sus viajes y su contacto con diversos maestros, hasta recibir en Alejandría la enseñanza de Panteno que le llevó a convertirse al cristianismo. Hacia el año 200, ya ordenado de presbítero, sucedió a su maestro en la dirección de la escuela, hasta su muerte en el año 216. Entre sus discípulos se contó Orígenes, la máxima figura de la escuela de Alejandría.

Dotado Clemente de amplísima cultura, orienta su trabajo hacia los cristianos helenizados y el mundo griego culto. Sus obras responden a una intención unitaria: el *Protréptico* tiene carácter apologético y se dirige a los paganos; el *Pedagogo* sirve a la educación del cristiano en la vida activa; *Stromata* (tapices) se orienta a la vida contemplativa por medio de la verdadera gnosis.

La filosofía griega es una preparación al Evangelio. La verdadera filosofía no es la de los epicúreos o de los estoicos o de alguna escuela determinada. Pero, a diferencia de su predecesor san Justino, la «filosofía verdadera» viene a ser para Clemente en muchos sentidos el platonismo.

La iluminación del *Logos* alcanza a todo el género humano: «principalmente a los que están versados en el estudio de las letras» *(Protréptico,* 1.6,68). La diatriba paulina contra la sabiduría mundana la entiende Clemente como un ataque a los errores de las filosofías falsas, mientras que la sabiduría que decía el Apóstol hablar entre los perfectos, es citada para fundamentar el ideal del gnóstico cristiano.

Clemente no desprecia como los herejes la fe de los cristianos, «el asentimiento piadoso a la palabra de Dios», que los gentiles calumnian como vacía y bárbara.

Pero el creyente tiene en la fe sólo «un conocimiento sumario de las cosas que son necesarias». El cristiano perfecto es invitado a una nueva conversión para recibir la sabiduría que recibieron los apóstoles de Cristo. Así el cristiano se eleva a la gnosis, a partir de la fe y basado sobre ella, pero el gnóstico es el cristiano perfecto.

Fundiendo con los ideales del intelectualismo griego los temas joánicos, se interpreta el texto evangélico «al que tiene se le dará más» en el sentido de que «quien tiene la fe recibe la gnosis, y quien tiene la gnosis recibe la caridad, a la que está prometida la herencia, pues se comunica en ella el conocimiento a los que son aptos y han sido elegidos» *(Stromata* 7,10,55).

El ideal del sabio estoico parece inspirar la idea alejandrina del gnóstico cristiano. El «conócete a ti mismo» es el punto de partida, y quien alcanza a conocerse a sí mismo conocerá a Dios: «el hombre en el que habita el *Logos,* no varía ni finge, tiene la forma del *Logos* y se hace semejante a Dios; no se finge bello, sino que es bello; pues bello es lo verdadero, puesto que Dios es tal; este hombre se hace Dios, porque quiere lo que Dios. Dijo rectamente Heraclito: los hombres son dioses, los dioses son hombres, pues uno mismo es para todos

el *Logos*. Manifiesto misterio: Dios en el hombre y el hombre en Dios» (*Pedagogo* 3,1,1,5).

La filosofía, que justificaba, aunque imperfectamente, a los griegos, y los preparaba para el Evangelio de modo semejante a como el estudio de la gramática prepara para el de la filosofía, es también para el cristiano como «una parte» que coopera a su salvación. Clemente lo dice con un sorprendente lenguaje «sinergista»: «Así como muchos hombres que arrastran una nave no son muchas causas, sino una sola causa compuesta... así también la filosofía concurre a la comprensión de la verdad» (*Stromata* 1,20,97,1).

La gnosis clementina es en este sentido una unión de la fe con la filosofía, superior a la fe de la multitud cristiana. Sólo injertada en la gnosis cristiana puede la filosofía dar frutos de salvación, pero la superioridad de la gnosis proviene de la revelación oculta para el simple creyente y que sólo el gnóstico comprende.

La verdadera fisonomía de la gnosis alejandrina deriva de la función reservada en la inteligencia de la Sagrada Escritura a la exégesis «espiritual» o «alegórica», fuertemente influida por Filón y penetrada de platonismo, con lo que se realiza una superación especulativa del lenguaje común de la fe.

La influencia filoniana se revela también en la insistencia de Clemente de Alejandría en la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios; se inicia así la teología negativa característica del neoplatonismo cristiano.

Orígenes (185-254) es la figura principal de la escuela alejandrina; su obra constituye uno de los momentos capitales en la evolución del pensamiento cristiano. Educado en su infancia por su padre Leónidas, mártir de la fe, se incorporó pronto a la escuela que dirigía Clemente. Sucesor de éste en su dirección fue expulsado de Alejandría por su obispo Demetrio, hacia el año 231, por causa de su enseñanza, que desaprobaba. En Cesarea de Palestina estableció una escuela teológica de gran fama e influencia. Su ordenación como presbítero había sido irregular por causa de su mutilación voluntaria, desconcertante gesto de interpretación «literal» en el

maestro de la interpretación alegórica. Sufrió tormento durante la persecución de Decio y murió poco después, por lo que fue considerado también como mártir.

«Cristiano en su vida y modo de obrar, es griego por su pensamiento» decía Porfirio, para arrebatar su nombre a los cristianos. Porque Orígenes, habiendo querido estudiar «las opiniones de los herejes y de los filósofos gentiles para servir a la verdad entre los conocedores de la ciencia de los griegos» —según afirma él mismo—, se hizo discípulo de Ammonio Saccas, maestro de Plotino.

Bajo su magisterio estudió, además de Platón, a los neoplatónicos Numenio y Uranio, los pitagóricos Nicómaco y Moderato, los estoicos Queremón y Cornuto. También Aristóteles, Zenón, Crisipo y Cleantes, figuraron entre sus lecturas. De aquí que Orígenes al suceder a Clemente en la dirección de la escuela de Alejandría transformó su método para establecer en su nivel superior, junto con el estudio del Antiguo Testamento y del Nuevo, también los escritos de todos los filósofos.

Conocemos por san Gregorio Taumaturgo las tareas y el ambiente de la escuela de Cesarea: «Tenia Orígenes por bien que filosofáramos recogiendo con todo empeño cuantos escritos quedan de los antiguos filósofos y poetas... nos era permitido aprender toda doctrina, helénica o bárbara, mística o política, divina o humana: todo lo recorríamos, todo lo inquiríamos, de todo nos llenábamos y de todos los bienes del alma gozábamos.»

Siguiendo a Clemente, afirma que algunos filósofos recibieron de la revelación lo que dijeron de verdadero y bello y conforme a la ley divina.

Su actitud no es de general eclecticismo o benevolencia hacia las escuelas filosóficas, a las que acusa de impotencia para rectificar las costumbres de sus adeptos. La verdadera filosofía se halla sólo en el cristianismo.

Pero no todos los cristianos lo comprenden así, y esto se explica porque «la multitud de los creyentes simples no alcanza a penetrar la sabiduría propia de los perfectos.»

El sentido total del pensamiento de Orígenes y de la utilización de la filosofía griega en el contexto de su sabiduría cristiana se explican también, como en su maestro Clemente de Alejandría, por este contraste entre la *fe* y la *gnosis*, señalado por la función del método alegórico en la interpretación de la Escritura.

El «vulgo de los simples, que son niños en la fe y no han llegado a madurez en Cristo, no puede recibir más que la locura de la predicación de Cristo crucificado.» No conocen así a Cristo, sino según la carne. Por eso la fe de los «muchos» es en los milagros y en la historia (*In Ioh* II,3; ibid. XX,30).

Los gnósticos o perfectos son capaces de recibir el manjar sólido de los fuertes y adultos en Cristo, éstos son iluminados por el Verbo y lo conocen en su realidad espiritual.

Según la tricotomía recibida de las gnosis, Orígenes distribuye este triple sentido de las Escrituras Sagradas: los simples se alimentan de lo que es carne y cuerpo; los que aprovechan penetran en el alma, pero sólo los perfectos comprenden el sentido espiritual de la ley divina.

De aquí que se haya acusado a Orígenes de que su interpretación alegórica servía a una sabiduría propia de un grupo privilegiado de iniciados. Los gnósticos o perfectos, según Orígenes, se ha notado, quedan como clasificados aparte: son los verdaderos cristianos, aunque queden ocultos y desconocidos como tales para la muchedumbre; condescienden a su debilidad y se acomodan a sus ritos; parecen perderse entre ellos, pero tienen conciencia de ser los depositarios de los secretos divinos, encargados de comunicarlos a las almas selectas que descubren entre ellos. Los otros son siervos de Dios mientras ellos son sus amigos. Se ha discutido la justicia de estas calificaciones; pero es indudable que se halla en él esta utilización sorprendente e invertida de la condenación, por el Apóstol, de la sabiduría del siglo. Orígenes lee en san Pablo que Dios quería salvar al mundo por la sabiduría, pero que ha tenido que condescender a una salvación por la fe y por la predicación de la cruz.

En la gnosis alejandrina, y en este punto hay que recono-

cer su semejanza con las gnosis heréticas, la interpretación literal de la Escritura, el lenguaje de la historia bíblica y del «realismo» cristiano, es descalificado como cristianismo «carnal», que no ha conseguido superar el horizonte judaico. En Orígenes hay una deformadora interferencia del platonismo en el modo de entender la contraposición entre el «espíritu» y la «letra».

El sistema de Orígenes es una vasta construcción metafísica que presenta un indiscutible paralelismo con la de Plotino. De aquí que en la historia de la filosofía cristiana su obra representa el injerto de todo un cuadro de conceptos neoplatónicos. Las líneas generales de su sistema las resumimos siguiendo el contenido de sus obras capitales: *De Principiis* y *Contra Celso*.

Hay un solo Dios, bueno y justo, que ha creado todas las cosas haciéndolas venir a ser de la nada. La predicación eclesiástica enseña que este mundo ha tenido principio en el tiempo y que se disolverá por su naturaleza corruptible. Pero Orígenes discierne este lenguaje de la predicación, del que no hay que apartarse, y que ha de ser propuesto a la comunidad de los fieles, de aquellas cuestiones que Dios quiso reservar no a todos los creyentes sino a los cristianos amadores de la sabiduría que quisiesen conocer la razón de lo revelado. Entre estas cuestiones no manifiestas a la multitud y no contenidas en la predicación eclesiástica está la que se refiere al curso total de los mundos que existieron con anterioridad a éste o a los que le seguirán después.

Porque si confesamos a Dios omnipotente no podemos suponerle sin ejercitar su omnipotencia en la creación:

«Así como no puede alguien ser padre, si no existe el hijo, ni puede alguien ser señor, sin posesión o siervo: así tampoco se podría llamar a Dios omnipotente si no hubiese en quienes ejerciese su potestad: y por esto para que Dios se nos muestre como omnipotente, es necesario que todas las cosas subsistan. Pues si alguien quisiese afirmar siglos o espacio en que nada había de lo que ha sido creado, sin duda, pondría de manifiesto que entonces no era Dios omnipotente y que después vino a

serlo; con lo cual se vería que Dios recibió cierto provecho y que vino de lo inferior a lo mejor; puesto que nadie duda que que es mejor ser omnipotente que no serlo» *(De principiis,* l.1, c.2,10).

En contraste con los escritores eclesiásticos anteriores que afirmaron el principio temporal del mundo, y negaron la eternidad de la materia increada, la metafísica neoplatónica de Orígenes, al enseñar una creación necesaria fundada en la difusión del bien y en la omnipotencia de Dios, parece mantener el creacionismo mientras reconoce la eternidad y necesidad de la creación. No por cierto de este mundo que se reconoce perecedero y finito sino de la serie sucesiva y necesaria de mundos entre sí diversos.

Las almas fueron creadas iguales y preexistentes a lo corpóreo. Su desigualdad es ulterior a su caída y correspondiente al ejercicio de su libertad. Orígenes introduce en la doctrina del conocimiento de Dios sobre los acontecimientos del mundo y los actos libres de los espíritus creados una teoría orientada a señalar la independencia del orden creado frente a la presciencia eterna de Dios: «Conociendo Dios al iniciar la creación del mundo, que nada se hace sin causa, recorre con su mente cada una de las acciones futuras, viendo que cuando tal ha sido hecha, tal otra se sigue de ella, y así sin término recorriendo todas las cosas, sabe las que serán, no siendo en absoluto para cada una de ellas la causa de que sucedan» *(Comentario al Génesis* 3,6).

VI. La metafísica en el dogma

Los padres griegos del siglo IV

La edad de oro de la patrística griega es el período que sigue a la liberación de la Iglesia por Constantino y que llena en el plano religioso la lucha suscitada por el movimiento arriano y por los inicios de las polémicas sobre la encarnación del Verbo, precedente de las herejías y de las formulaciones cristológicas del siguiente siglo.

El arrianismo, cuya difusión respondía al interés político del imperio en la situación nueva derivada de la conversión de los elementos dirigentes de las ciudades helenísticas, es un movimiento complejo que parece responder a dos raíces diversas. La doctrina originaria del presbítero alejandrino Arrio, que se prolonga en los sectores intransigentes —anhomeos o negadores de la semejanza entre el *Logos* y el Padre—, enseña la creación, en el tiempo, del *Logos*, que fue constituido mediador por previsión de su libre obediencia al Padre. Con terminología filoniana prolonga la doctrina de Luciano de Antioquía (†312) y en cierto sentido viene a ser una presentación helenizada del adopcionismo judaizante.

El llamado semiarrianismo —*homoiousianismo* o doctrina de la semejanza en la esencia— afirmaba la eternidad del *Logos*, su carácter no creado sino emanado necesariamente del Padre; pero lo entendía en un contexto de subordinación de las hipóstasis divinas y de prolongación de la difusiva fecundidad de lo divino en la necesaria producción del mundo eterno. El semiarrianismo, uno de cuyos grandes dirigentes es Eusebio de Cesarea, el gran historiador eclesiástico, se apoya en Orígenes, y de él puede decirse rigurosamente lo que se afirma sin fundamento suficiente de las sectas gnósticas: es un intento consciente de completa helenización del misterio cristiano.

El patriarca de Alejandría san Atanasio (295-373) es la gran figura de la lucha antiarriana como guía de los creyentes ortodoxos. Es hombre de mentalidad religiosa y no especulativa, aunque probablemente hay que reconocer que su polémica aportó la utilización precisa del contraste entre la «generación», como emanación según naturaleza, y la «creación» como causación libre, interpretada según las categorías griegas de la *poiesis* y la *tekhne*. Por otra parte su defensa del *homousios*, el término utilizado por el concilio de Nicea para afirmar la divinidad del *Logos*, había de contribuir a la integración del lenguaje metafísico griego en la formulación del dogma cristiano.

Pero las grandes elaboraciones especulativas de la teología trinitaria en que se asumieron al servicio del diálogo polémico contra el arrianismo muchos conceptos del neoplatonismo de

la escuela alejandrina, fueron obra de los padres capadocios: san Basilio de Cesarea, san Gregorio de Nacianzo y especialmente san Gregorio de Nisa.

Hermano de san Basilio, san Gregorio de Nisa (335-394) es la figura más importante en la historia de la formación de la filosofía cristiana entre Orígenes y san Agustín.

Su *Discurso catequético* a los judíos y gentiles es una apologética racional de la doctrina cristiana. Afirma la manifestación de Dios en el universo, anterior a la revelación de Cristo; «mirando al cosmos y considerando su disposición, y los beneficios que afectan a nuestra vida, aprehendemos que es suma la potencia creadora por la que las cosas que son se hacen y conservan. De aquí que el entendimiento humano puede alcanzar a saber de la naturaleza de Dios, a pesar de su excelsitud e inaccesibilidad.» San Gregorio de Nisa desarrolla una teoría de los nombres divinos, no exclusivamente negativa, sino positiva, y que anticipa en realidad una teoría de la «analogía»: «respecto de Dios usamos diversos nombres, acomodando sus significaciones según la diferencia de las cosas que pensamos» (*Contra Eunomio* I,12).

En san Gregorio de Nisa se introduce la interpretación, que pasó a los otros padres capadocios y a los padres latinos del siglo IV, del texto de Moisés «Yo soy el que soy», como punto de partida para una definición «ontológica» de la divinidad. En san Gregorio de Nisa la influencia del neoplatonismo le lleva a insistir también en la metafísica del bien difusivo, no como una superioridad del bien sobre el ente, sino como la afirmación extática y efusiva del ser. Su teología trinitaria da así razón del origen eterno del *Logos* y del Espíritu Santo.

Por influencia de Orígenes, san Gregorio de Nisa introdujo en el pensamiento cristiano la que podríamos llamar traducción platónica de la doctrina bíblica del pecado original. La corporeidad y la sensibilidad, el sexo y la generación, son interpretados como consecuencia de la caída, a la vez que se afirma que una naturaleza humana perfecta sería puramente espiritual y racional. La influencia de Orígenes se manifiesta también en su doctrina sobre la restauración final o *apocatástasis*.

San Basilio de Cesarea (330-379) depende en gran parte de san Gregorio de Nisa pero su influencia fue más decisiva en la evolución de la terminología trinitaria. El término *hypostasis*, fue aceptado para significar lo subsistente incomunicable, lo «personal», mientras había sido por el propio san Atanasio entendido como sinónimo de naturaleza substancial o esencia. Llegó a imponerse así el lenguaje trinitario que habla de una *ousia* y de tres *hypostasis*, que fue característico de los griegos, y ante el que todavía san Agustín había de mostrarse receloso.

Notemos que el enfrentamiento entre adversarios y partidarios de la terminología de las tres *hypostasis*, y que viene a coincidir con el de quienes rechazan totalmente o de algún modo aceptan la tarea doctrinal de Orígenes, es también expresión de la permanencia a lo largo del siglo IV de la tradición de hostilidad a la filosofía griega en nombre de la ortodoxia. El nombre más característico de este sector es el de san Epifanio (315-403), obispo de Salamina, con su *Panarion* o *Fármaco contra todas las herejías*.

Para san Basilio también el conocimiento de la existencia de Dios precede a la fe: «en la fe sobre Dios va delante el pensamiento de que Dios existe: y este pensamiento lo tomamos de las criaturas... la fe sigue a este conocimiento» *(A Anfiloquio*, carta 235,1).

«Nuestro conocimiento de su esencia consiste en que advirtamos que no podemos entender a Dios» *(A Anfiloquio*, carta 234,1). Pero no enseña tampoco una teología exclusivamente negativa, antes distingue entre los nombres divinos los de carácter negativo de los afirmativos: «Por la negación de lo que no se da en Dios, y la confesión de lo que en Él existe, se imprime en nosotros como cierto sello o carácter de Dios» *(Contra Eunomio* 1.1,10).

San Gregorio Nacianceno, «el teólogo», es entre los padres capadocios el más próximo a san Atanasio en sus actitudes y carácter. Para él toda «filosofía» se ha de orientar como su término de llegada a la visión beatífica «en la que conoceremos como somos conocidos». Pero en sus discursos se contienen también alusiones a la prueba de Dios por el orden del mundo,

y fórmulas precisas sobre la creación de la nada y sobre la providencia.

Insistió también en la interpretación del texto «Yo soy quien soy» como una revelación de la esencia divina: «Los nombres más propios de la esencia de Dios son el de *ente* y el de *Dios;* y el más propio de éstos es el nombre de ente, no sólo porque Dios mismo lo enseñó a Moisés... sino porque por él buscamos decir la naturaleza que tiene por sí el ser mismo y que no lo une con otra cosa. Sólo de Dios es pues propiamente el ser, no definido ni circunscrito por nada que sea anterior ni posterior» (*Discursos teológicos* 4,18).

Quedaría incompleta nuestra idea de la patrística griega si supusiésemos que sólo elementos platónicos condicionan sus tareas especulativas. La escuela de Antioquía surgida a fines del siglo III ejerce influencia incluso sobre los padres capadocios, a pesar de su fundamental vinculación a la línea alejandrina y origenista. A la escuela de Antioquía pertenecieron después del ya citado Luciano, Diodoro de Tarso (†394), Teodoro de Mopsuestia (†428) y san Juan Crisóstomo (344-407).

Los antioquenos se entregan decididamente al estudio de Aristóteles e incorporan el aristotelismo en sus concepciones teológicas y exegéticas. Los arrianos intransigentes, Aecio y Eunomio, pertenecen a esta línea, mientras que la mentalidad de la escuela de Antioquía había de ejercer también un influjo originario en las concepciones de las que surgió en el siglo siguiente, con Celestio, el movimiento que conocemos como «pelagianismo» —del monje Pelagio, celta, que lo difundió en Occidente—, y también la corriente cristológica «diofisita» en la que se generó el «nestorianismo».

VII. Los padres latinos del siglo IV

Los «latinos» san Jerónimo (340-420), san Hilario (320-366), san Ambrosio (340-397) tienen menor interés para nuestro tema, pues o no trataron temas conexos con la filosofía, o dependieron en ellos de los padres capadocios.

San Ambrosio se muestra influido por la tradición de la escuela alejandrina en su tarea exegética, en que utiliza frecuentemente el sentido alegórico entendido al modo de Orígenes. Por su obra *De officiis ministrorum*, imitada de Cicerón, y que viene a ser un primer intento de sistematización de la ética cristiana, tuvo influencia en el pensamiento medieval.

San Hilario, obispo de Poitiers, figura importante en la lucha antiarriana, es un pensador vigoroso, aunque dependiente de los padres capadocios. Sus libros *De Trinitate* contienen algunos textos de precisa doctrina en torno al conocimiento de Dios y su naturaleza y atributos.

«Nada es más propio de Dios que "el ser"» (*De Trinitate*, l.I,5) dice, en la línea de aquéllos, y entendiendo también el texto de Moisés como una definición de la naturaleza de Dios.

San Hilario entiende que sólo por estulticia fundada en el pecado es posible que el hombre niegue la existencia de Dios: «el necio dice en su corazón: No hay Dios, porque si quisiese decirlo con su boca, sería juzgado por necio por asenso público ¿pues quién no sentirá, contemplando el mundo, que Dios existe? Pero ocurre que, mientras la necesidad de lo verdadero nos obliga a confesar a Dios, el peso de los vicios nos persuade de que Dios no existe» (*Sobre los salmos*, 52,2).

VIII. Balance de la patrística anterior a san Agustín

Aunque ningún intento de sistematización filosófica conexa con la fe cristiana se realiza durante estos cuatro primeros siglos, algunos planteamientos y conceptos aportan las condiciones que harían posible la constitución de la filosofía cristiana por obra de san Agustín.

Ya desde los primeros apologistas la idea de la creación de la nada, apoyada en algunos pasajes bíblicos y de los escritos de padres apostólicos, se precisa en consciente enfrentamiento a la coeternidad de la materia y a la concepción griega del demiurgo. Conexa con ella apuntan también en ellos las ideas de la liberalidad del bien divino para explicar el carácter libre de

la causalidad creadora y la libertad del hombre como imagen de Dios.

El antihelenismo de algunos apologistas y el hecho de que los «herejes», es decir, los gnósticos, revistieran su pensamiento con categorías griegas neopitagóricas y neoplatónicas, es causa de la contraposición entre la fe cristiana y la filosofía, que en cierto sentido veremos permanecer a lo largo de los siglos. El primer intento de integración del helenismo en la gnosis cristiana de Alejandría se muestra viciado por una concepción que aunque intenta respetar el fundamento de la fe viene a concebir cierta superioridad del gnóstico cristiano sobre el simple creyente, lo que frustra o problematiza la integración de la grandiosa tarea de Orígenes, en el pensamiento cristiano.

Pero el siglo IV es ya una época de plenitud. El lenguaje ontológico griego es asumido en la expresión del dogma trinitario y en las polémicas que conducirían en el siglo siguiente a la formulación de la cristología ortodoxa.

El helenismo cultural y la metafísica neoplatónica ambientan la obra de los grandes padres capadocios. La idea del bien difusivo se convierte en nuclear para la comprensión de la vida trinitaria y de la creación y deificación del hombre. Mientras que la definición de Dios como «ser» es la culminación de la enseñanza que desde la edad apostólica proclama la universalidad y la verdad, no «sectaria» ni vinculada a la tradición judía, del anuncio de que el Padre de Nuestro Señor Jesucristo es el único Creador que envía a su Verbo como luz para todos los hombres.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

MIGNE, *Patrologia graeca.*
—, *Patrologia latina*, París.
Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig.
Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena.
QUASTEN, *Patrología*, trad. castellana, B.A.C., 2 vols., Madrid 1961-62.
ARNOU, R.: *De «platonismo» Patrum*, Roma 1935.

DANIÉLOU, J.: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, París 1944.

FAIRWEATHER, W.: *Origen and the Greek Patristic Philosophy*, Londres 1901.

BAYE, E.: *Gnostiques et gnosticisme*, París 1925.

HITCHOOCK, MONTGOMERY, F.R.: *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge 1914.

LEBRETON, J.: *Histoire du dogme de la Trinité*, París 1910.

MORGAN, J.: *The importance of Tertulian in the development of Christian dogma*, Londres 1928.

PICHON, R.: *Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le regne de Constantin*, París 1903.

PUECH, A.: *Histoire de la literature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV siècle*, 3 vols., París 1928-30.

CAPÍTULO SEGUNDO

SAN AGUSTÍN

Vida y obras

San Agustín (354-430) nació en Tagaste. Su padre, Patricio, pagano y que ejercía cargo municipal en la pequeña ciudad; su madre, Mónica, ferviente cristiana, a la que su hijo califica de «sierva de los siervos de Dios», lo que inspiró probablemente el título de los sumos pontífices. No consta con certeza, pero parece probable que corría por sus venas sangre númida; en todo caso Agustín parece ser ciertamente romanizado, pero profunda y auténticamente africano.

Estudió las primeras letras y la gramática en Tagaste y Madaura. En Cartago, hacia los 17 años de edad, a la vez que asistía a la escuela de retórica, se entregó a la vida disipada para la que ofrecía ocasiones la gran ciudad cosmopolita. En su adolescencia se unió ya a la mujer que había de darle un hijo: Adeodato, y que se le mantuvo unida durante muchos años. A este período de estudios de Cartago corresponde el primer despertar de su espíritu filosófico causado por la lectura del *Hortensius*, diálogo de Cicerón que conocemos fragmentariamente, y en el que Agustín descubrió el concepto de filosofía como búsqueda de la verdad que puede hacer feliz al hombre.

Buscando la verdad en los Libros Sagrados los encontró pobres de estilo. El maniqueísmo, a la vez que parecía resolverle el problema del mal, se presentaba como una doctrina puramente racional que no exigía fe sino que ofrecía demostración.

Durante nueve años (374-383) fue afiliado a la secta. Al desilusionarse de la sabiduría de los maniqueos se orientó hacia el escepticismo de los académicos, a la vez que continuaba imbuido de las concepciones materialistas recibidas de su período maniqueo.

Después de haber sido profesor de retórica en Cartago y en Roma, se dirigió a Milán, en donde la influencia de san Ambrosio comenzó a liberarle de sus prejuicios contra la doctrina cristiana. A la vez llegaron a sus manos «los libros de los platónicos», probablemente algunos textos de *Eneadas* de Plotino, a los que san Agustín debió la liberación de su exclusivismo materialista y el descubrimiento de lo inteligible y espiritual. Su conversión al cristianismo siguió a un periodo de lucha violenta en el plano moral, experiencia que describe en sus *Confesiones* y en la que parece haber adquirido el conocimiento de la necesidad de la acción de la gracia en la voluntad del hombre caído.

En Cartago había escrito su primera obra en prosa —después de algunas obras teatrales que se han perdido—, sobre *De pulchro et apto.* En su retiro de Casiciaco, después de su conversión, pero antes de su bautismo, escribió las *Reflexiones* en que la filosofía neoplatónica sirve de instrumento a su fe cristiana, que se expresan en sus obras *Contra Academicos, De beata vita, De ordine,* y a su regreso a Milán escribió los *Soliloquia* y *De immortalitate animae.*

Bautizado el año 387, y después del fallecimiento de su madre santa Mónica, escribió en Roma: *De quantitate animae,* y las obras antimaniqueas *De moribus Ecclesiae catholicae* y *De moribus Manichaerum* así como *De libero arbitrio.*

Vuelto a África en 388 estableció en Tagaste una comunidad monástica, y en estos años escribió *De Genesi contra Manichaeos, De Magistro* y *De vera religione* y concluyó su tratado de música iniciado en Milán.

San Agustín fue ordenado de presbítero en 391 por el obispo de Hipona, aunque personalmente no aspiraba entonces al sacerdocio. Se estableció en Hipona donde fundó un monasterio y continuó su controversia contra los maniqueos en sus obras

De utilitate credendi, De duabus animabus, Disputatio contra Fortunatum, De fide et simbolo, De Genesi ad literam, e inició su polémica contra los donatistas, secta cismática que apelaba a la tradición rigorista del cristianismo africano contra la universalidad de la Iglesia católica, en su *Psalmus contra partem Donati*. También escribió sus *Expositiones* sobre las epístolas a los Romanos y a los Gálatas, la obra polémica *Contra Adimantum manichaeum*, y el tratado *De diversis quaestionibus*.

Primero obispo auxiliar de Hipona y a partir de 396 titular de la sede, san Agustín como obispo continuó su combate contra los donatistas, pero a la vez trabajó en sus *Confessiones* (publicada hacia el año 400), y trabajó en sus libros de *De doctrina christiana* que concluyó años más tarde y *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, a la vez que continuaba la polémica antimaniquea en su *Contra Faustum Manichaeum*. Hacia el año 400 empezó la redacción de sus grandes tratados: *De Trinitate* (terminado en 417) y *De Genesi ad litteram* cuyos doce tratados concluyó hacia 415.

Sin abandonar la polémica antidonatista inició hacia 411 su tarea antipelagiana en sus grandes obras *De peccatorum meritis et remissione, De baptismo parvulorum ad Marcellinum, De spiritu et litera, De fide et operibus, De natura et gratia contra Pelagium, De perfectione iustitiae hominis*.

Ante la entrada de los bárbaros en Roma conducidos por Alarico, san Agustín inició su obra de apologética y teología de la historia *De Civitate Dei*, a la vez que seguía trabajando en cuestiones de exégesis en su *In Ioannis Evangelium*, y compone sus *Enarrationes in Psalmos*, y continuaba su polémica antipelagiana en *De Gratia Christi et peccato originali* (418) e intervenía en la querella contra el priscilianismo, suscitado en Galicia por el obispo Prisciliano en un escrito dirigido *Ad Orosium contra priscilianistas et origenistas*.

El pensamiento de san Agustín contra los pelagianos había de expresarse todavía con mayor madurez y plenitud en las obras de su última época: *De nuptiis et concupiscentia, Contra duas epistolas pelagianorum, Contra adversarium legis et pro-*

phet., Contra Iulianum, De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia, De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae.

Las cartas y sermones de san Agustín ofrecen también interés no sólo biográfico sino doctrinal, y se extienden a lo largo de toda su vida y de su actividad de sacerdote y obispo. Sus *Retractationum libri duo* (426-427) son importantes no sólo para la cronología de sus obras sino por algunos datos esenciales que aportan sobre la evolución de su actitud y de su pensamiento.

San Agustín murió en 28 de agosto de 430, al tiempo que los vándalos sitiaban la ciudad de Hipona, en la que entraron ya después de su muerte. El año 426 había completado los 22 libros *De Civitate Dei* en que se daba testimonio desde una perspectiva providencialista del fin del mundo antiguo.

I. Religión y filosofía

Sólo desde la vida de san Agustín se hace comprensible su concepto de la «filosofía», cuya unidad con la religión afirmó reiteradamente en fórmulas cuyo sentido se interpretaría equivocadamente desde otra perspectiva

La búsqueda y anhelo de la verdad «con toda el alma» es experimentada e interpretada como búsqueda de la felicidad. Desde sus primeras obras de su tiempo de catecumenado hasta *La Ciudad de Dios*, este criterio sirve para definir la sabiduría no ya como la mera búsqueda, que no podría hacer al hombre feliz, sino como la posesión y descanso en la verdad misma.

Esta felicidad en la verdad no la había hallado sino en Cristo, verdad y sabiduría de Dios. Desde su propia vida y según su fe, san Agustín entendió que si el nombre de filósofo designa el amor a la sabiduría, verdadero filósofo es el amador de Dios, el que ama a Cristo y es su discípulo.

Cuando san Agustín establece que «la verdadera filosofía es la verdadera religión, y a la vez la verdadera religión es la verdadera filosofía» *(De praedestinatione sanctorum*, c.1), no se mueve en modo alguno ni en una reducción intelectualista y

teorética de lo religioso ni en una absorción fideísta del saber racional en el misterio revelado.

El texto tópico según el cual «no es una cosa la filosofía y otra la religión» (*De vera religione*, c.5,8), tiene en su contexto un sentido de criterio acusador contra los filósofos de la gentilidad, cuyas prácticas comunes con los pueblos en la participación de los sacrificios, estaban en contradicción con sus convicciones internas sobre Dios. San Agustín considera apologéticamente un criterio de la verdad de la fe cristiana el que no admita la comunión en los sacramentos con quienes discrepan en la doctrina, y ve esta unidad como algo capital en la salvación humana.

En la lectura e interpretación del pensamiento «filosófico» de un hombre cuya tarea se orientó en lo definitivo y fundamental hacia la predicación y la defensa de la fe, conviene tener siempre la precaución de no juzgarle desde planteamientos diversos y según términos y conceptos que no fueron los suyos. No hay que olvidar nunca que san Agustín no se plantea la distinción objetiva y temática de un orden de verdad racional para constituir una sistemática filosófica distinta de la reflexión sobre la fe. Pero por lo mismo es indispensable no leerle como si en él se afirmase una confusión o identidad que tampoco fue su tema. La «sabiduría cristiana» de san Agustín en cuanto tiene su principio en la fe y se ejercita en la contemplación, no coincide con una exposición meramente racional o filosófica de la verdad cristiana.

Sobre estos supuestos podemos afirmar sin malentendidos que en san Agustín se continúa y consuma la aceptación por el cristiano de la tarea y actitud filosófica: «cualquiera que piense que hay que huir de toda filosofía no quiere otra cosa de nosotros sino que no amemos la sabiduría». No hay antítesis ni escisión porque «la verdadera filosofía no se ocupa de otra cosa que en enseñar cuál sea el principio sin principio de todas las cosas» (*De ordine*, l.I, c.2; l.II, c.1).

Teocentrismo y sabiduría se unifican en la vida y en el pensamiento de san Agustín: «Te invoco Dios Verdad en el que y por el que son verdaderas todas las cosas verdaderas» (*Soli-*

loquios, I, c.1). Quien afirmaba que «para esto debe ser el hombre inteligente, para buscar a Dios» *(De Trinitate* l.xv, c.2), y refería la ciencia «o saber de las cosas del mundo sensible», a la acción, para reservar a la contemplación la «sabiduría», había de preferir en su discernimiento y diálogo con los «filósofos», no a los que «buscaron afanosamente las causas de las cosas, las reglas de la ciencia o las normas de la vida», sino a los que, *habiendo conocido a Dios lo encontraron» (La Ciudad de Dios*, l.VIII, c.10).

De aquí que el platonismo, al que san Agustín, ya convertido, atribuía una etapa decisiva en su ascenso hacia la verdad, fuese integrado en su sabiduría cristiana desde la concreta perspectiva que se expone, ya en su plena madurez, en *La Ciudad de Dios*, en diálogo con la «teología natural» de los gentiles. Varron en sus *Antigüedades humanas y divinas* había distinguido tres géneros de teología: «la mítica o fabulosa, la política o civil y la física o natural. De la primera usan los poetas; de la segunda, los pueblos; de la teología natural se ocupan los filósofos. De aquí los "lugares" en que se ejercita este triple género de teología: la teología fabulosa tiene en el teatro su lugar propio; la urbe es el ámbito de la teología civil; la teología natural pertenece "al mundo".»

Polemizando irónicamente con Varron, san Agustín le acusa de «no haber encontrado nada más excelente que el mundo donde colocarla» ya que su teología natural no se extiende más que a este mundo o al «alma de este mundo»: «cuando me detengo a considerar las razones naturales con que se afanan por trastocar en divinas las cosas humanas, me doy cuenta de que no pudieron hacer sino revocarlas a lo temporal, terreno y corpóreo. Todo lo que los fisiólogos refirieron al mundo y a sus partes hubieran debido referirlas al único verdadero Dios» *(La ciudad de Dios*, l.VII, c.6 y 9).

En la «fisiología» de los antiguos encontramos el saber según los elementos del mundo que quiere fundar la adoración de la criatura. Por el contrario a san Agustín le parece que san Pablo pensaba en los platónicos al afirmar que los gentiles «conocieron al verdadero Dios» y alcanzaron «a las cosas invisibles

y a su eterna virtud y divinidad». Ciertamente el Apóstol les reprende de no haber glorificado al Dios que conocían, pero san Agustín corre al encuentro del platonismo desde su fe cristiana: «en cuanto están acordes con nosotros sobre el Dios uno, autor de este universo, que no sólo es incorpóreo sobre todos los cuerpos, sino que está también sobre todas las almas, incorruptible, principio nuestro, luz nuestra, bien nuestro, en esto los anteponemos a los demás» (*La ciudad de Dios*, l.VIII, c.10).

El teocentrismo cristiano y la orientación contemplativa del pensamiento de san Agustín inspiran el modo de asumir en su concepto de la filosofía la división tripartita que había pasado al neoplatonismo probablemente desde posiciones estoicas, en las que se entendía según un primado de la ética y de la acción moral: nos referimos a la división clásica en filosofía racional, real y moral, a cuya vigencia secular había de contribuir san Agustín decisivamente.

«Ésta es la causa porque preferimos a éstos —los platónicos— a todos los demás filósofos: porque habiendo conocido a Dios encontraron en donde está la causa del universo creado, y la luz de la verdad que hay que conocer, y la fuente de la felicidad de que hay que beber» (*La ciudad de Dios*, ibid.).

Esta interpretación «trinitaria» de la estructura sistemática de la filosofía griega es también reveladora de aquella unidad y continuidad del pensamiento agustiniano que hemos tratado de poner de relieve.

Por otra parte, si san Agustín afirma reiteradamente haber leído en los libros de los platónicos verdades cristianas, e incluso haber encontrado en ellos la misma enseñanza del prólogo del cuarto Evangelio (*Confesiones*, l.VII, c.9), tampoco hay que desconocer que con la misma reiteración, y también a lo largo de toda su obra, aparece el contraste vivido entre los «cristianos» y los «filósofos» de la gentilidad. Desde los capítulos acusadores del libro *De la verdadera religión*, hasta el párrafo de las *Retractaciones* en que escribe: «La misma alabanza, por la que tanto alabé a Platón o a los platónicos, o filósofos académicos, cuanto no convenía a hombres impíos, me desagradó no

sin razón, principalmente respecto de aquellos contra cuyos errores grandes hay que defender la doctrina cristiana» (*Retractaciones*, l.1 c.1).

Notemos finalmente que en este concepto unitario de la filosofía o sabiduría cristiana se han de situar sus afirmaciones sobre la precedencia de la fe. Su comentario al texto del profeta Isaías «si no creyereis no entenderéis» contenido en el sermón 43 (6,7), y que fue una de las principales fuentes inspiradoras de la formación de la escolástica, se refiere evidentemente a la aceptación del misterio revelado.

San Agustín no sólo no desdeña la racionalidad del alma humana —lejos de nosotros aceptar que Dios odie aquello en lo que nos creó más excelente que los demás animales— (*Carta 120, a Consencio*), sino que afirma conscientemente las bases racionales de la fe.

Su comprensión unitaria del hombre en su concreta situación de caído en el pecado y de redimido, da razón de que más que esforzarse por delimitar un doble orden de verdades, se mueva siempre en la afirmación de la circularidad de la razón y de la fe en orden a la salvación del hombre.

«Pues aunque nadie podría creer en Dios si no entendiese algo, sin embargo la fe misma por la que cree le sana para que entienda cosas más amplias. Pues unas son las cosas que si no entendemos no creemos, y otras las que si no creemos no entendemos» (*Enarrationes in Psalmos* 118,18,3). Sería precipitado leer aquí una delimitación entre lo racional y lo misterioso, por cuanto san Agustín insiste siempre también en la necesidad de buscar la inteligencia de lo creído.

«Lejos de nosotros el creer de tal manera que no recibamos o busquemos la razón de la fe. Así pues, que, en algunas cosas que pertenecen a la doctrina de la salvación, y que todavía no somos capaces de percibir por nuestra razón, la fe preceda a la razón, para que sea limpiado el corazón y comprenda...; también esto es ciertamente propio de la razón... por tanto que la fe preceda a la razón ha sido razonablemente ordenado» (*Carta 120 a Consencio*).

La primacía de la fe no es en san Agustín una tesis gnoseo-

lógica ni siquiera una cuestión de teología fundamental, sino una actitud exigida por su modo de sentir el problema de la felicidad y de la sabiduría: «*El principio de la vida buena, a la que es debida la vida eterna, es la recta fe*» (*Sermón* 43,1,1).

Si la filosofía de san Agustín es un saber de salvación, es porque él no quiere llamar plena y verdadera filosofía sino a la fe y religión cristiana. Su sabiduría cristiana contiene en sí, por decirlo con otra terminología, a la vez que el conocimiento racional de Dios, manifestado en la creación, las «razones» de lo creído en el horizonte de una teología de la fe, y la carismática inteligencia, ciencia y sabiduría fundadas en la caridad y que son dones del Espíritu Santo.

Aquel género de cosas «que primeramente son creídas y después son entendidas» son todas aquellas que sobre las cosas divinas no pueden ser entendidas sino por los que tienen corazón limpio (*De diversis questionibus*, 48). «Así como la justificación corresponde a la fe, así corresponde la inteligencia a la sabiduría» (*Contra Faustum*, l.XXII, c.23).

II. La verdad y la iluminación

Si tuviéramos que caracterizar con un solo rasgo la mentalidad filosófica de san Agustín tendríamos que definirla como teniendo su centro en una metafísica de la verdad.

La verdad viene a ser el ámbito u horizonte de su teocentrismo y de su búsqueda de la interioridad. *Quiero conocer a Dios y al alma* se identifica con el «te invoco, Dios verdad» y con el «vuelve a ti mismo, en el hombre interior habita la verdad».

Por esto en san Agustín la verdad no es un tema «epistemológico», sino que por el contrario el conocimiento mismo es un tema «metafísico» y «teológico», por decirlo con nuestra terminología.

En los *Soliloquios* encontramos el siguiente diálogo:

—¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma?

—Esto es todo lo que busco.

—¿Y nada más?

—Nada absolutamente.

—¿Y no quieres comprender la verdad?

—¡Como si pudiese conocer aquellas cosas sino por la verdad!

Congruente con el hecho de que san Agustín emprenda la prueba de la existencia de Dios por la vía de las verdades eternas, este texto, con aquella prueba, invalida la interpretación ontologista de san Agustín. Para él Dios no es el *primum cognitum* del conocimiento humano.

Pero en este mismo texto se nos dice también que el alma no podría ser conocida sino por la verdad, lo que invalida también como ajenas al pensamiento fundamental de san Agustín, las aproximaciones de su llamamiento a la experiencia interior a la tesis de una supuesta primacía del sujeto pensante en la fundamentación de la certeza.

Los textos en que san Agustín constata la indubitabilidad de la propia existencia, de la vida y de la intelección, en la misma experiencia de la duda, contienen ciertamente toda la facticidad inmediata y la certeza indudable que Descartes habría de atribuir a su *cogito*. Pero se mueven en un ámbito de mayor amplitud y profundidad y desde luego en una orientación y dinamismo que podrían más bien considerarse inversos a los del pensamiento moderno originado en Descartes.

Verdadero es para san Agustín, constitutivamente, algo inconmutable y eterno. La inmediatez de la experiencia de la mente de cada uno no ofrece tales caracteres, ya que al conocerse cada uno a sí mismo no conoce algo inconmutable, y así lo que uno percibe no puede ser por otro sino creído y en ningún modo «visto en la verdad» (*De Trinitate* l.IX, c.6).

La verdad contingente y fáctica que cada uno percibe en sí mismo sería insuficiente apoyo incluso para el conocimiento universalmente válido de la naturaleza de la mente humana. Ciertamente que la mente no tiene que buscarse lejos de sí misma, sino que se experimenta como presente a sí para ser discernida. Pero ni la experiencia íntima ni ninguna comparación de lo experimentado con los ojos del cuerpo nos llevaría

a la noticia «especial o general» de la mente. Sólo desde la verdad inviolable se puede definir, según razones eternas, «no como es la mente de cada uno sino qué debe ser la mente según aquellas eternas razones».

Si el *cogito* agustiniano patentiza la verdad es porque ésta mora en el hombre interior. Quien duda no sólo se percibe en cuanto que es, vive y entiende, en su singular facticidad, sino que no puede ser consciente de su duda sino por cuanto sabe con certeza que no sabe, es decir, por cuanto «juzga que no debe asentir temerariamente» (*De Trinitate*, c.x,14).

Es decir, la duda sólo tiene sentido por cuanto nadie puede estar de tal modo alejado de la verdad, que no sea de alguna manera todavía «acogido por ella». No va a surgir la verdad constituida desde la experiencia del hecho de la duda, sino que la duda misma sólo es posible en sí en cuanto que la mente está siempre arraigada y fundada en la verdad: «todo el que entiende que está dudoso, entiende lo verdadero y está cierto de esto que entiende. Así pues todo el que duda tiene en sí mismo lo verdadero por lo que puede dudar; y nada es verdadero sino por la verdad misma» (*De vera religione* c.39).

La experiencia de la duda se arraiga en la inteligencia de lo que sea la verdad y el verdadero conocimiento, que no se constituye sino desde la verdad. No es pues el *cogito* agustiniano la fundamentación de la verdad y del conocimiento en la inmediatez fáctica del existir pensante de quien duda, sino que es la misma consistencia inconmutable de la verdad la que se muestra como poniendo en tensión su «saber que no sabe» y su voluntad de «no asentir temerariamente». Es decir, en el interior del hombre se ha patentizado la verdad por cuanto nada es verdadero sino en cuanto participa de la verdad.

Por esto se comprende que san Agustín afirmase que «más fácilmente dudaría de que yo vivo que de que exista la verdad, que es contemplada por las cosas que han sido creadas, al ser entendidas» (*Confesiones*, l.VII, c.x, 16). No se afirma que Dios —la verdad contemplada por las cosas creadas al ser entendidas— sea más inmediato al hombre que su propio vivir, ya que en este caso carecería de sentido la alusión al pasaje de la

epístola a los Romanos, que supone que Dios es invisible y que se patentiza en las cosas creadas. Se sostiene la primacía de la verdad y desde luego se presupone implícitamente la definición de Dios como verdad primera, por la que son verdaderas todas las cosas verdaderas.

Toda la metafísica de san Agustín podría ser implicada así en los tres grandes temas que llamamos «la prueba de Dios por las verdades eternas», «la doctrina de la iluminación» y «el ejemplarismo». El ascenso de la mente a Dios se sintetiza en la clásica prueba, cuya posibilidad de realización por el hombre explica la teoría de la iluminación, que a su vez halla su último fundamento en la concepción de las ideas ejemplares eternamente existentes en la mente divina.

La dificultad de interpretar la doctrina de la iluminación de san Agustín proviene precisamente de su carácter central en un pensamiento sapiencial no ya sólo teocéntrico sino, es preciso subrayarlo en este punto, expresamente «cristocéntrico». Porque en la teoría de la iluminación se integran los temas joánicos del Verbo que ilumina todo hombre que viene a este mundo, y de la vida que era la luz de los hombres, con lo más esencial del platonismo agustiniano.

Verdad es inconmutabilidad, incorruptibilidad, eternidad. Por esto, y no por una duda escéptica sobre la «verdad de los sentidos» dice san Agustín que «no hay que esperar de lo sensible la sinceridad de la verdad» *(Sobre 83 diversas cuestiones*, q. 43). Por lo mismo no hay que olvidar tampoco que «cuando a sí misma se conoce la mente humana no conoce algo inconmutable» y que san Agustín contrapone el conocimiento que cada uno tiene de sí mismo «mutable por el tiempo» frente al que consiste en «inconmutable eternidad» *(De Trinitate*, l.IX, c.6).

La verdad no hay que esperarla ni de los sentidos del cuerpo ni de la experiencia interior en su carácter contingente y mutable. La verdad es firme y consistente, y por lo mismo no puede ser dada al hombre ni por las cosas externas a él ni por sí mismo, sino que se muestra constitutivamente como superior a su propia mente.

En este planteamiento intervienen concepciones platónicas

e incluso pitagóricas. Así san Agustín llega a decir que nadie dudará del carácter «divino» de los números. En estas concepciones se apoya la conclusión de que si nuestra mente juzga de las cosas y de sí misma con juicio firme y absoluto necesariamente tiene que ser en virtud de lo que es superior a ella misma, es decir, a la luz de las razones eternas divinas.

En este contexto la doctrina de la iluminación parecería implicar por lo menos la visión de las ideas en Dios en un sentido análogo al que orientó la interpretación de Malebranche. Pero la doctrina agustiniana de la iluminación se hace precisamente problemática y compleja por causa de sus fuentes neotestamentarias y su ambientación religiosa y aún mística.

Por esto santo Tomás podía objetar que para san Agustín no contempla nuestra mente la verdad de las cosas en las razones eternas alegando precisamente que, según él, sólo las almas santas y puras son capaces de este juicio por la verdad de Dios.

Y en efecto la doctrina de la iluminación aparece con la máxima frecuencia en contextos como el del «sermón al pueblo» contenido en las *Enarrationes in Psalmos* (salmo 41): «Él es fuente y es luz: en tu luz veremos la luz. Si es fuente y es luz, con razón es entendimiento, porque alumbra al alma deseosa de saber, y todo el que entiende es ilustrado, no con luz material y exterior, sino íntima. Hay pues, hermanos, cierta luz interior, y los que de ella carecen no entienden... corre pues a la fuente, desea el agua viva.»

Que san Agustín pueda decir que la luz que hace visibles las cosas no puede dejar de ser ella misma visible, en un pasaje sobre el Evangelio de san Juan (Tratado 35,4), no sólo no puede ser invocado para una metafísica y epistemología ontologista sino más bien conduce a la conclusión contraria.

Parece lo más obvio reconocer que san Agustín —que ni confunde ni distingue lo «natural» y lo «sobrenatural»— no tiene un lenguaje preciso, lo que ciertamente no nos autoriza para una interpretación precipitada y confusa. Lo que resulta claro es que para san Agustín no se explica que el hombre pueda alcanzar un juicio absoluto y firme sobre la verdad sin cierta participación de la mente finita en la luz de la verdad

eterna; participación que para él parece implicar en distintos órdenes y niveles no plenamente establecidos ni distinguidos en su terminología, una acción iluminadora o comunicativa de la luz, por la que Dios da al hombre la visión de la verdad.

III. Dios

El ejemplarismo

La innegable apariencia platónica y aún eleática de la metafísica agustiniana de la verdad quedan superadas por el dinamismo cristiano y «personalista» que da sentido a su concepto de la sabiduría como consumación de la vida en la felicidad.

«Mediante la verdad se nos promete la vida eterna» (*De Trinitate,* l.IV, c.18): «¿Qué otra cosa es vivir felizmente, sino poseer algo eterno por el conocimiento? Pues sólo en lo que es eterno puede confiarse rectamente que no será arrebatado a quien no ama» (*De 83 diversas cuestiones,* cuestión 35,2).

El Dios verdad que invoca san Agustín es «verdadera y suma vida, felicidad por quien son bienaventurados cuantos alcanzan la bienaventuranza» (*Soliloquios,* l.I, c.1,3).

El sentido de la «filosofía» de san Agustín está penetrado por una doctrina de la salvación, cristocéntrica y trinitaria. El fruto de la verdad, de que Cristo vino a dar testimonio es para los hombres el ser, «libres de la muerte» (*De Trinitate,* l.IV, c.18). Y el Dios que buscamos es la suma Trinidad (ibid. l.XV, c.2).

Entreveradas en estos contextos podemos hallar ciertamente vías demostrativas racionales para probar la existencia de Dios. «Veamos cómo la razón puede progresar, escalando de lo visible a lo invisible, de lo temporal a lo eterno» (*De la verdadera religión* c. 29). En esta marcha de la razón podemos fijarnos en los efectos de la acción divina que rige las operaciones de la criatura. En el orden del mundo (cf. *La ciudad de Dios,* l.II, c.4,2) o en la necesidad de que el poder de Dios omnisciente e infinito conserve las cosas mutables y contingentes

en el ser *(De Genesi ad literam,* IV,22,22). Y es característica de san Agustín, que sigue en esto la tradición de los escritores africanos desde Tertuliano, la apelación al consentimiento universal de los hombres.

Pero todo el proceso de ascenso de la razón a Dios viene en el fondo a integrarse a modo de diversas etapas o dimensiones en la que hemos dado en llamar prueba de las verdades eternas.

Habiendo encontrado a Dios como suprema e inconmutable verdad, la metafísica espiritualista y personalista de san Agustín no reduce ciertamente la divinidad a idea inteligible, sino que la define expresamente como sumo «ser» o «esencia».

En san Agustín se integra definitivamente en la metafísica cristiana la interpretación iniciada en la patrística griega en torno al texto del Éxodo. Ciertamente también aquí predomina en él la dimensión de inconmutabilidad y eternidad, coherente con el sentido del ascenso: «El ser es nombre de inmutabilidad pues todas las cosas que cambian, dejan de ser lo que eran, y empiezan a ser lo que no eran. El ser verdadero, el ser sincero, el ser auténtico, no lo tiene sino el que no cambia» *(Sermón* 7,7). «La eternidad es la misma substancia de Dios, que nada tiene de mudable. No hay allí sino "es"» *(Enarraciones sobre los Salmos,* 101,2-10).

La misma simplicidad parece afirmarse como deducida de la inmutabilidad. San Agustín llega en esta línea a considerar como abusivo el uso del término «substancia» o «hipóstasis» en cuanto comportaría composición entre un sujeto y accidentes sobreañadidos, de Dios se dice propiamente «esencia» y en sentido verdadero sólo de Dios se dice.

Es comprensible que san Agustín no ofrece una deducción de los atributos divinos. Con el acostumbrado contexto «teológico» lega sin embargo el pensamiento cristiano la doctrina que sistematizaría san Anselmo. Incluso encontramos un criterio de selección de atributos: Si algo digno de alabanza se encuentra en la naturaleza de las cosas debe aplicarse a la más excelente inefable alabanza del Creador. Una «teología» filosófica que quisiese apoyarse en san Agustín no se contendría por lo mismo en una perspectiva exclusivamente negativa, y aunque en él no

aparece explícitamente formulada nunca una doctrina de la analogía, evidentemente se presupone siempre la trascendencia y la inasequibilidad misteriosa del ser divino, al que ha alcanzado el hombre por la vía ascendente de la búsqueda del ejemplar y fuente suprema de toda la verdad de lo creado.

Elemento nuclear de la metafísica agustiniana sobre Dios es el «ejemplarismo». El mundo inteligible platónico había sido transformado por el emanantismo de Filón y de Plotino: las ideas existían en el *Logos*, o mente emanada del principio primero, a modo de mediador en la necesaria producción de las cosas. El platonismo de san Agustín se integra en el concepto deísta y creacionista cristiano. Es consciente de que sería blasfemo suponer que Dios regula su acción creadora según modelos extrínsecos a su eterna esencia. Pero no puede admitir ni que Dios desconociese eternamente lo que había de crear libremente en el tiempo, ni que la creación de Dios fuese una causación irracional y no regulada según un modelo o ejemplar.

Así san Agustín pone las ideas o razones eternas como existentes en la mente divina, en la que desde toda la eternidad contempla Dios y expresa en su Verbo todas las razones de las cosas.

«¿Quién osará decir que Dios creó ciegamente todas las cosas? ... luego cada cosa fue creada por su propia razón de ser. ¿Y dónde deberemos colocar estas razones de las cosas sino en el entendimiento del Creador? Pues Él no miraba ningún modelo exterior a sí para fabricar según Él cuanto fabricaba... y si en el Creador todo es eterno e inmutable se deduce que estas razones causales que Platón llamó ideas son verdaderas y eternas» *(Sobre 83 diversas cuestiones*, 46).

San Agustín no se plantea todavía el problema de la compatibilidad de las ideas con la simplicidad divina, pero ciertamente se produce en su ejemplarismo una profunda inversión de la doctrina platónica del mundo inteligible, reveladora del último sentido de su ascenso a Dios como verdad. El mundo inteligible no sólo no subsiste en sí, ni puesto ante Dios, sino que se afirma la eternidad de las ideas en virtud de la eternidad verdadera y única del ser divino.

IV. La mente imagen de Dios

Las aportaciones filosóficas —entendemos aquí el término no en el amplio sentido agustiniano sino en el estricto y propio de saber racional— más originales de san Agustín, aquellas en que su pensamiento compensa y supera cualquier riesgo de ideal-realismo o esencialismo, tienen su núcleo en la metafísica del espíritu integrada en su reflexión sobre el misterio trinitario y sobre la contemplación de la mente humana como imagen de la Trinidad.

Insistimos en el carácter de aportación filosófica de su especulación, ya que si ésta se pone en marcha buscando la inteligencia del misterio revelado, y a partir del lenguaje que había ya formulado establemente el dogma, lo inédito de la vía agustiniana de la teología trinitaria se constituye en el esfuerzo reflexivo ejercido en la interioridad del espíritu humano. El núcleo de esta especulación es una metafísica del espíritu apoyada en la reflexión sobre la mente del hombre «veamos en nosotros, cuanto podemos, la imagen de Dios» (*De Trinitate*, l.IX, c.2) y realizada con conciencia de la lejanía noética del Dios trino que buscamos.

La mente no se busca como fuera de sí misma sino que cuida de discernirse en cuanto es presente a sí. La noticia que la mente tiene de sí misma la alcanzaría totalmente si fuese perfecta, y al amarse a sí misma, no como algo inferior al modo en que ama lo corpóreo, ni como algo superior, como ama a Dios, el amor perfecto de la mente amaría en ella toda su esencia y su noticia.

La noticia que la mente tiene de sí misma y el amor con que se ama no están ni fuera de ella ni en ella al modo de una cualidad, como la figura o el color. Porque una cualidad no traspasa más allá de su sujeto mientras que la noticia es en su esencia referida a cualquier realidad. Tampoco el amor se compone con la mente ni cual parte de un todo ni como algo distinto de ella, ya que por él se ama precisamente la mente a sí misma y a su noticia, como algo idéntico consigo.

Y pues el amor trasciende también de la mente individual no puede tener el carácter de cualidad o accidente de la substancia de la mente.

La noticia y el amor no están en la mente como inherentes, sino en identidad substancial de las tres realidades mutuamente relacionadas entre sí por su misma unidad substantiva:

«Estas tres cosas, la mente, la noticia y el amor, cuando son perfectas son iguales. Y si somos capaces de verlas nos daremos cuenta de que estas cosas existen en el alma y que en ella se desenvuelven cual si permaneciesen ovilladas, y así se dejan percibir y enumerar, no como accidentes de un sujeto, como el color y la figura en los cuerpos, no como cualidad o cantidad, sino substancialmente o, por decirlo así, esencialmente.

»Luego el amor y el conocimiento no radican en la mente como en un sujeto, son también substancialmente como la mente misma: pues aunque se dicen relativamente entre sí son cada una de ellas substancia» *(De Trinitate*, l. IX, c.4).

Mente, noticia y amor no son otra cosa que el espíritu en sus tres dimensiones mutuamente respectivas de entidad o esencia, de luminosidad autoconsciente y de «peso», ordenación y tendencia. El descubrimiento de esta esencia del espíritu da a san Agustín la base para su metafísica del bien y matiza originalmente su ejemplarismo.

Una más manifiesta «trinidad» descubre san Agustín en la mente: la memoria, la inteligencia y la voluntad en las que se despliega la actividad inmanente de la vida del espíritu.

Memoria no es para san Agustín, en este contexto, sólo ni primariamente la facultad del recuerdo o la capacidad de retención habitual de lo ya conocido. Es la unidad originaria del espíritu mismo, en su triple dimensión de mente, noticia y amor, que posibilita radicalmente toda retención y todo recuerdo. La inteligencia nace de la memoria y emana en el interior de la mente la palabra interna *verbum cordis*. Y puesto que la memoria está constituida por la interna unidad de la mente, noticia y amor, san Agustín define esta palabra interior como «noticia amada», noticia con amor.

De la memoria cogitante y de la palabra interna expresada como noticia amada surge el orden e inclinación del espíritu como tal que es la voluntad. San Agustín entiende el verbo o palabra como «espirante de amor». Mientras el amor de la primera trinidad es el mismo peso de la mente que la constituye como memoria y sin el que la memoria no haría surgir de sí la inteligencia, la voluntad y amor espirado de esta más expresa trinidad es la inclinación consciente en cuanto tal, es decir, la que se funda en la expresión interna de lo conocido como fin y término de la inclinación: «porque nadie hace algo queriendo, sin que primeramente lo diga en su corazón».

Para san Agustín era algo evidente la substancialidad y espiritualidad de la mente del hombre: «cada uno ve que la mente no es corpórea y que es substancia» *(De Trinitate* l. x, c.7,10). Pero el concepto agustiniano de la substancialidad del espíritu escapa a toda apariencia de cosificación fisicista. Lo que san Agustín conquistó con su reflexión sobre la mente, hizo posible, a la vez que la consumación especulativa del concepto personal y espiritual de Dios, libre en su creación y en su providencia, también la constitución de una metafísica de la persona y del libre albedrío humanos.

El término «persona» se había generalizado en el lenguaje de la tradición teológica occidental desde Tertuliano. San Agustín no sólo lo adopta sino que su preferencia por la terminología latina frente a la griega se expresa con dureza contra el lenguaje de los padres capadocios: «No sé qué quieren ver de diferente entre lo que significan por la *hypostasis* y por la esencia» *(De Trinitate* l. v, c.8,10). A san Agustín *hypostasis* le parece significativo de la *esencia* substancial o de la *substancia*, con lo que es inaplicable a la vez para expresar las tres realidades distintas de las divinas personas, y menos adecuado para significar la simplicidad de Dios.

El punto de partida de la reflexión agustiniana es el carácter «relativo» de los nombres propios de las personas de la Trinidad, lo que permite salvar la afirmación de la unidad de la esencia y la realidad distinta de las personas mismas.

Pero san Agustín no acepta en modo alguno, lo que a veces parece olvidarse en la interpretación histórica de la teología trinitaria, que el término «persona» pueda ser de suyo significativo de la relación en cuanto tal.

Aunque esto le dificulta el camino para precisar el carácter semántico propio del término «persona» en su utilización en plural en el lenguaje trinitario —por tratarse de un término «absoluto» parece moverse en la misma línea que los que se dicen en singular respecto de Dios— rechaza explícitamente que se trate de un término común que signifique lo «relativo».

En este caso «persona» diría algo así como «amigo», y debería decirse que el Padre es persona del Hijo, y en general por la trinidad de personas divinas se entendería la mutua y correlativa respectividad en la que cada una sería respecto de las otras dos a modo de «referido». «Es absurdo que la substancia se diga relativamente: pues toda cosa subsiste en sí: cuánto más Dios» *(De Trinitate,* l. VII, c.4). «Persona» se dice pues no *ad aliquid*, sino *ad se.*

Es ésta metafísica de la persona como espíritu subsistente la que da sentido a su comprensión de la libertad divina y de la libertad humana. Si santo Tomás decía que el conocimiento de la Trinidad es necesario para sentir rectamente de la creación de las cosas —no por necesidad de naturaleza, sino por causalidad «artística» y liberalidad no necesaria— y el propio Hegel sostenía que sólo conocemos lo absoluto como «espíritu» y «sujeto», y no meramente como substancia o naturaleza, al conocer a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo, hay que reconocer en san Agustín el momento definitivo de la originación de una metafísica cristiana precisamente por su descubrimiento especulativo de la «espiritualidad» del espíritu y de su subsistencia personal.

V. El mundo creado

La naturaleza del bien finito

El ejemplarismo de san Agustín excluye de su elaboración doctrinal sobre el creacionismo bíblico el radical y exclusivo voluntarismo que había de aparecer posteriormente en el pensamiento cristiano medieval.

Pero su doctrina sobre la creación está en oposición también a cualquier tipo de emanantismo intelectualista que le atribuya una necesidad esencial o «razón suficiente». La filosofía de san Agustín tiene como uno de sus puntos centrales la tesis de la suprema libertad de la voluntad divina en la creación de las cosas.

El tema neoplatónico del bien difusivo, que explica el acto creador por la comunicación del bien, aunque no es del todo desconocido para san Agustín, viene presentado desde un enfoque menos «ontológico» y más «personalista» que en la patrística griega, e insistiendo en la negación de cualquier modo de indigencia o de necesidad:

«En lo que se dice: vio Dios que era bueno, se significa que Dios creó lo que ha sido creado, no por necesidad alguna, no por indigencia de alguna utilidad, sino por sólo su bondad, esto es, porque es bueno» (*La Ciudad de Dios*, l. XI, c.24).

«Dios hizo todo lo que quiso. La causa de todo lo que hizo es su voluntad. Tú construyes tu casa porque, si no quisieras hacerla, quedarías sin habitación; así la necesidad misma te obliga a construir tu casa, y no es tu libre voluntad la que lo quiere... Pero Dios creó por bondad, pues no necesitaba de nada de lo que hizo; por esto creó todas las cosas que quiso» (*Enarrationes in Psalmos*, 134,10).

Hay que referir a la suprema libertad del querer divino el principio temporal del mundo. El mundo comenzó a ser porque así plugo a Dios. Para san Agustín carece de sentido la pregunta por el «antes de la creación», surgida en el pen-

samiento de un pretérito interminable que fuese anterior al mundo, lo que es incompatible con el concepto de la eternidad como pleno presente del espíritu infinito.

San Agustín desarrolla en las *Confesiones* (l. XI) su reflexión sobre el tiempo en conexión con su metafísica espiritualista: La temporalidad es una «distensión» de la mente finita, que tiene en su memoria el presente de las cosas pasadas, recuerdo, el presente de las cosas presentes, noticia, y el presente de las cosas que serán, es decir, la expectación de lo futuro. Pero sólo lo presente es en verdad y porque Dios es verdaderamente «ser» su inmutabilidad excluye toda distensión, todo dejar de ser, todo venir a ser.

La misma contingencia de lo creado es en consecuencia presentada por san Agustín como corruptibilidad y mutabilidad. Pero a pesar de la clara influencia platónica en esta concepción, ningún tipo de «idealismo» o «acosmismo» se halla en la cosmología agustiniana.

La afirmación de la realidad del mundo material tiene también en san Agustín profundas razones cristianas, conexas con su enfrentamiento al maniqueísmo. Porque la afirmación de la realidad del mundo es también la de la bondad de la naturaleza corpórea como tal.

En san Agustín está ausente la filosofía natural aristotélica, pero no porque se minimice la realidad de lo sensible, sino sobre todo porque no parece que haya tenido en cuenta el concepto de «materia» en su sentido de entidad en potencia referida como último sujeto a la forma. En general están ausentes de la metafísica de san Agustín las polaridades o estructuras acto-potenciales. Así encuentra insuperable dificultad incluso para comprender la subjetividad y habitualidad de la «memoria» en cuanto núcleo permanente del fluir de cogitaciones y voliciones inestables y sucesivas.

En las *Confesiones* describe dramáticamente la imaginación de la materia «amorfa y caótica», sin acertar a comprenderla como substrato puramente potencial.

La doctrina de la creación de la nada le obliga a sostener que también la materia ha sido creada por Dios, aunque todo

lo que Dios ha creado entre las cosas de este mundo ha sido formado a partir de la materia *(De Genesi contra maniqueos,* l. I, 6-10). San Agustín entiende que esta materia es el «cielo» y la «tierra» que Dios creó en el principio, y que vino después a ser los cielos y la tierra que de ellas se formaron.

Idea característica de la cosmología agustiniana, también alejada del aristotelismo, y de ascendencia estoica, es la de las *rationes seminales.* Los elementos de este mundo tienen cualidades y virtudes definidas por las que no nace de lava el grano de trigo, pero «por encima de este movimiento y curso de las cosas naturales el poder del Creador puede de todas estas cosas causar otras, las que están contenidas como en sus razones seminales; no, sin embargo, aquello para lo que no puso en las cosas mismas el que pudieran ser por Él transformadas» *(De Genesi ad litteram,* 17-32).

La teoría de las *rationes seminales* rompe la legalidad unívoca y fijista en la generación de las naturalezas físicas, y afirma una primacía de la causalidad creadora por encima del curso natural, pero no niega la congruencia y connaturalidad de la acción divina ni reduce a mera contingencia y arbitrariedad divina el orden del mundo físico.

La ausencia del hilemorfismo en la cosmología agustiniana deja sin plena solución el problema de la unidad del hombre, que san Agustín afirma sin duda aunque con instrumentos conceptuales indecisos y vacilantes. La comparación entre la unidad del hombre corpóreo y espiritual, con la unidad de Cristo, humano y divino, deja el problema planteado en una perspectiva a la que falta la comprensión de una estructura ontológica unitaria. Problema antropológico conexo con la insuficiencia de su explicación sobre las relaciones entre la sensibilidad humana y la experiencia de la mente por sí misma.

En algunos momentos san Agustín se inclinó, para explicar el origen del alma espiritual humana, al traducianismo, que lo atribuye a las fuerzas de la generación natural. Esta opinión se funda exclusivamente en razones teológicas y tiende a explicar la transmisión del pecado original por herencia. Su terminología y doctrina sobre la espiritualidad del alma

está por otra parte en oposición abierta al aparente materialismo de Tertuliano y refiere, finalmente, la espiritualidad y la inmortalidad del alma a la acción inmediata de la omnipotencia creadora *(Contra Fortunatum*, 13).

La que podríamos llamar metafísica descendente y ejemplarista sobre el universo se centra en san Agustín en su doctrina de la participación en el bien por toda la naturaleza. Si san Agustín no trata temáticamente el problema de los objetos trascendentales y su estructura analógica, hay que decir no obstante que concibe el universo como una jerarquización en el que el bien finito se dispone en distintos niveles como semejanza de vestigio o de imagen del bien divino. La reflexión sobre el espíritu sistematizada en torno al tema trinitario es así el hilo conductor para la interpretación de la perfección y de la bondad de las criaturas.

Dios creó todas las cosas con peso, número y medida, lee Agustín en la Escritura. En paralelismo con la tríada de dimensiones descubierta en el núcleo mismo de la memoria del espíritu: mente, noticia y amor, se modula siempre el mismo ritmo ternario como explicación de las dimensiones del bien finito.

Al «número» corresponde la «especie», aquello por lo que las cosas «constan»: su esencialidad y verdad, ejemplificadas por las razones eternas existentes en la verdad primera. A la «medida» corresponde en la terminología agustiniana el «modo», aquello por lo que las cosas existen y «subsisten», y según lo cual se presencializan y actúan concreta y determinadamente en el presente temporal y en el lugar en que son. Al «peso» pertenece la inclinación y el «orden», el dinamismo tendencial de las cosas por el que su ser está penetrado de búsqueda, de apetición o de efusión donante.

Según la armonía y plenitud del modo, de la especie y del orden, es la perfección y el bien de la criatura, ejemplificada del bien infinito que está sobre todo modo, especie y orden *(De natura boni*, 22).

El espíritu, en su despliegue consciente e «intencional» de memoria, inteligencia y voluntad, realiza en el nivel expreso

de imagen del bien divino la misma triple dimensión: la memoria, es entendida como imagen del Padre, como la dimensión de modo y subsistencia del espíritu mismo; la inteligencia y el verbo como noticia expresa, es imagen del Verbo como manifestación de la esencia o especie del espíritu; la voluntad que emana de la memoria por la inteligencia es imagen del Espíritu Santo por cuanto es el orden y peso de la vida del espíritu como tal.

La ontología del bien finito como «modo, especie y orden», no supone en forma alguna una estructura de composición, análoga a las polaridades acto-potenciales. El triple aspecto o dimensión se integra e implica en misteriosa identidad y circularidad, tanto en el nivel de vestigio natural, como de imagen espiritual del bien divino. El modo y la memoria enuclean e identifican en sí la especie y el orden, de un modo proporcional a la perfecta consustancialidad y circuminsesión afirmada en la plena unidad esencial de la vida trinitaria.

El ritmo triádico atraviesa la totalidad del pensamiento de san Agustín: su caracterización de las realidades del universo creado en su ser y en su obrar, así como el conocimiento y el querer libre de los entes personales finitos.

La integración en su ontología «trinitaria» del bien del ejemplarismo platónico transforma el sentido de éste y constituye el verdadero principio de la síntesis agustiniana.

Este principio penetra así no sólo todas las etapas de sus concepciones sobre la naturaleza y la gracia, sobre la providencia y la historia, sino que estructura, por lo mismo, su concepto de la «filosofía»: como antes hemos visto la división tripartita clásica refiere ahora la filosofía real al ser y al modo, la filosofía racional a la luz y a la especie, y la filosofía moral al peso y al amor en el movimiento del espíritu hacia su felicidad.

VI. El problema del mal

El libre albedrío

La superación agustiniana del maniqueísmo se realiza mediante el desplazamiento de las falsas cuestiones surgidas al plantearse la pregunta por el origen del mal. San Agustín antepone metódicamente el problema de la naturaleza del mal al de su origen. Si lo malo daña, no puede el mal tener naturaleza substancial. Toda naturaleza tiene en sí su propia realidad y operación. Llamar mal a la naturaleza sería simplemente reconocer a lo malo como tal su lugar propio en la realidad de las cosas, con lo que ya carecería de sentido como daño y destrucción de lo bueno.

El mal tiene carácter privativo, y por cierto privativo de modo, especie y orden. La comprensión agustiniana del problema del mal no puede ser confundida como una mera recepción de las concepciones de Plotino, para las que el mal no es en definitiva sino finitud o limitación. Para san Agustín no sólo la limitación de la especie sino la concreción o conmensuración de lo subsistente es dimensión constitutiva del bien creado. San Agustín difiere por lo mismo radicalmente en su posición antimaniquea de cualquier optimismo racionalista o emanantista, y en su sistema carece de sentido la noción de «mal metafísico», propia de las síntesis intelectualistas que contemplan el conjunto de la realidad como determinada por una necesidad racional.

Frente al dualismo maniqueo y también al optimismo neoplatónico, san Agustín, que sintió vitalmente el contraste entre el mal y el bien, planteó el problema desde un enfoque originado en la revelación bíblica y heredero de la polémica patrística contra las gnosis. Su doctrina sobre la naturaleza del mal, precedida sobre todo por ideas de san Ireneo y de Hipólito, es una de las líneas fundamentales de la filosofía cristiana.

En las *Confesiones* expone autobiográficamente el hallazgo del recto camino sobre el problema del mal:

«Se me dio a entender que son buenas todas las cosas que se corrompen, y que no se podrían corromper si fuesen sumamente buenas, pero tampoco se podrían corromper si no fuesen buenas; porque si fuesen sumamente buenas serían incorruptibles, pero si no fuesen buenas, nada en ellas habría que pudiera corromperse. Porque la corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo que es bueno... Luego las cosas que fuesen privadas de todo bien quedarían reducidas a la nada. Luego en tanto que son, son cosas buenas. Y aquello cuyo origen buscaba no es substancia alguna, porque si fuese substancia sería un bien.

»Así vi yo y me fue manifestado que tú eres el autor de todos los bienes, y que no hay substancia alguna que no sea creada por ti. Y porque no hiciste que todas las cosas fuesen iguales, por eso todas ellas son, porque cada una es por sí misma buena y todas juntas muy buenas» (*Confesiones*, l. VII, c.12).

La polémica antimaniquea en la obra de san Agustín es muy explícitamente la defensa de la naturaleza en cuanto creada por Dios. Ya en su tiempo los pelagianos, negadores de la necesidad de la gracia para la redención del hombre del pecado, acusaban a san Agustín de inclinarse al maniqueísmo, y la acusación se repite todavía contemporáneamente. Pero hay que afirmar con el propio san Agustín que se da aquí una falsa perspectiva sobre el sentido de lo que fue el maniqueísmo.

Ésta es la respuesta del propio san Agustín ante los pelagianos: «He aquí el subterfugio que buscan los nuevos herejes arrojando contra nosotros la acusación de maniqueísmo, al afirmar que nosotros condenamos las criaturas, las bodas y la ley. Pero la verdad confunde a la vez a los maniqueos y a los pelagianos. Pues el hombre, al nacer es bueno como hombre, y necesitado de salvación en cuanto dañado por el pecado. Y al decir que nuestra naturaleza debe ser sanada, condenamos a la vez a los dos herejes: pues no tendría necesidad de medicina, si estuviera sana, lo que condena a Pelagio, y toda curación sería imposible si se tratase de un mal eterno y absoluto y esto destruye a Manes. Asimismo negamos que se

haya de imputar al matrimonio, digno de alabanza por ser institución de Dios, la concupiscencia y la liviandad de la carne, que Manes atribuye a una naturaleza extraña y malvada, mientras para nosotros es un mal accidental que debe sanarse con la misericordia de Dios... también decimos que la ley es santa, justa y buena; que no fue dada para justificar a los pecadores, sino para confundir la soberbia y manifestar la caída, lo que va contra los maniqueos, porque alabamos la ley con el Apóstol, y también contra Pelagio, ya que según el Apóstol nadie es justificado por la ley» (*Contra dos cartas de los pelagianos*, cap. IX, 25).

La polémica contra el maniqueísmo es también en san Agustín la defensa del libre albedrío humano, negado por el determinismo y el materialismo de Manes. Para san Agustín el libre albedrío tiene que entenderse como afirmado por todas las intimaciones de la ley moral, por todas las exhortaciones y reprensiones. Es condición constitutiva de la responsabilidad y el mérito.

«Dios nos creó con libre albedrío; y no somos arrastrados por necesidad a las virtudes ni a los vicios. De otro modo donde habría necesidad no habría tampoco mérito» (*Contra Joviniano*, l. II, c.3).

El mal moral procede del libre albedrío en cuanto deficiente, a la vez que exige constitutivamente la libertad del acto: «Hasta tal punto es lo malo que es pecado algo voluntario, que no sería en modo alguno pecado si no fuese voluntario» (*Sobre la verdadera religión*, 14-27).

Esto supone que el libre albedrío no puede ser definido por esta capacidad de obrar mal, ya que de otra manera el mal moral pertenecería al orden positivo de la realidad y del bien.

Para que el pecado sea visto en su sentido de privación y desorden hay que definir el libre albedrío por su orden al bien y no atribuir a una «eficiencia» operativa sino a una «deficiencia» la misma privación de bien en el acto voluntario.

«Así pues nadie busque la causa eficiente en la voluntad

mala; pues no es eficiente sino deficiente; porque tampoco se da efectividad sino defectividad. Comenzar a tener voluntad mala es decaer de lo que es sumo a lo que es inferior. Así pues, si alguien quiere encontrar las causas de estas deficiencias, no habiendo causas eficientes sino deficientes, procederá como quien desea ver las tinieblas u oír el silencio» (*La ciudad de Dios*, XII, 7).

El contexto teológico de la polémica antipelagiana explica la insistencia de san Agustín en poner la perfección del ejercicio del libre albedrío en el obrar bueno, y presentar la acción de la gracia en la libertad precisamente como estímulo perfectivo de la libertad misma, esencial y constitutivamente ordenada al bien, y privada y defectiva en su inclinación al pecado.

Para san Agustín el libre albedrío humano no podía ser entendido como una limitación de la omnipotencia y de la providencia de Dios, o emancipación del hombre frente a ella, sino como lo efectuado por la misma omnipotencia que causa todo bien en la criatura.

En cuanto al tema de la conciliación de la presciencia eterna de Dios, necesariamente afirmada en virtud de su omnisciencia y de la universal providencia sobre las criaturas, con el carácter libre del acto humano realizado en el tiempo, san Agustín se expresa con simplicidad audaz, en un sentido que parece estar por encima de las polémicas de posteriores siglos: «Porque Dios previó lo que había de haber en nuestra voluntad no se puede decir que nada hay en nuestra voluntad. Pues el que esto previó no puede decirse que nada previera. Así pues, si quien previó lo que había de ser no previó la nada, sino algo; ciertamente, previéndolo aquél, hay algo en nuestra voluntad. Por lo que en modo alguno nos vemos llevados o a excluir el arbitrio de la voluntad, manteniendo la presciencia de Dios, o a negar a Dios la presciencia de lo futuro, manteniendo el arbitrio de la voluntad» (*La ciudad de Dios*, V, 10,2).

VII. La sociedad y la historia

La filosofía moral de san Agustín centrada en una perspectiva ejemplarista, contempla la ley natural como participación en la mente finita, según iluminación divina, de la eterna ley ejemplar del orden querido eternamente por Dios en el mundo creado.

Desde una perspectiva providencialista sobre la historia de la humanidad la comprensión ética de san Agustín se dirige a la vida colectiva y sucesiva de las generaciones humanas. Puede afirmarse que en este sentido la filosofía moral agustiniana constituye una plena y comprensiva síntesis entre el carácter íntimo y personal de lo ético y la inserción del hombre en la vida universal de la humanidad.

Es imposible exagerar la influencia histórica de sus libros sobre *La Ciudad de Dios.* De intención apologética y ocasionados por la necesidad de defender la fe cristiana acusada como responsable de la ruina del mundo antiguo, la teología de la historia que en ella se contiene fue uno de los elementos fundamentales de la constitución del mundo cristiano occidental.

Concepto clave del pensamiento de san Agustín sobre la sociedad y la historia, traducción dinámica y colectiva de su metafísica del orden, es la idea de la «paz»: «De la paz se puede decir que es el fin de nuestros bienes. Quien conozca las cosas humanas y la naturaleza de las mismas reconocerá conmigo que así como no hay nadie que no quiera gozar así tampoco no hay nadie que no quiera tener paz» *(De Civitate Dei,* XIX c. 11 y 12).

El bien supremo y soberano, es paz en la vida eterna, o vida eterna en la paz. Pero aún en las cosas humanas nada es más deseado por los hombres. En torno a esta concepción del designio divino sobre el universo y la historia, san Agustín contempla la tensión dramática del enfrentamiento de «dos ciudades» edificadas sobre contrarios amores: La ciudad terrena y la ciudad celestial.

El pensamiento de san Agustín se deforma con frecuencia

por atribuirle algo así como un dualismo maniqueo en este punto, y por considerar que su pensamiento tendía así a confundir el estado o sociedad política con algo constitutivamente ajeno al orden de la salvación.

La dualidad agustiniana de la ciudad terrena y la ciudad celeste se integra por el contrario plenamente con la metafísica y teología agustiniana del bien y de la salvación.

La ciudad terrena, que tiene su término en la condenación eterna, la describe ciertamente san Agustín en su despliegue concreto e histórico, y al hacerlo nos presenta la sucesión de los imperios de los gentiles. El contraste con los patriarcas y reyes de Israel podría llevar, parece, a aceptar una contraposición por la que la cultura y la política terrenas se enfrentase de modo insalvable a la presencia del reino de Dios en la tierra.

Esta apariencia desconoce las afirmaciones agustinianas sobre los bienes de la ciudad terrena. Precisamente porque el bien es plenitud de orden, y el mal es, también en las realidades humanas, privación y deficiencia, la vida de la ciudad terrena se constituye en su no orientarse a la paz eterna de la vida a que Dios destina la humanidad como a fin.

De aquí que la ciudad terrena es la sociedad de los hombres en cuanto cerrada al orden supremo del amor a Dios. Pero si este mal daña es porque priva de su última ordenación a lo que es en sí mismo supremamente estimable y bueno en el orden de lo temporal:

«No hay que creer que no sean bienes los que ama la ciudad terrena, antes bien es ella misma un bien y en su género de las cosas humanas, el mejor. Por estos bienes inferiores desea la paz la ciudad terrena, y quiere llegar a esta paz por la guerra. Cuando vencen los que luchan por la causa más justa ¿quién duda que su victoria debe acogerse con aplauso y la paz con gozo? Son bienes y los bienes son dones de Dios. Pero si se ansían estos bienes inferiores, de manera que se crea que son los únicos bienes, y abandonados los bienes supremos que pertenecen a la ciudad soberana, son amados los bienes de la ciudad terrena por encima de los bienes

superiores, se sigue la miseria y el aumento de la que ya se tenía» (*La Ciudad de Dios*, l. xv, c.4).

Los hijos de la ciudad celeste han de ser para san Agustín peregrinos en la ciudad terrena, pero en ella usan, en orden a la paz eterna, de aquellos mismos bienes en los que los hijos de la ciudad terrena sitúan su última fruición y gozo. El bien de la paz en el orden de las cosas terrenas no ha de ser buscado como el único objeto de fruición pero sí es «usado» en orden a la ciudad celeste, por los hijos de Dios peregrinos en el mundo: «También nosotros usamos de la paz de Babilonia» (ibid.).

La teología política de san Agustín condena una actitud de mundanidad y exclusivismo terrenal, pero está totalmente libre de antihumanismo maniqueo. Se inspira en una perspectiva unitaria de exigencia de plenitud humana restaurada por la gracia salvadora de Cristo.

Por esto el mensaje de *La Ciudad de Dios* no es la afirmación de la sacralidad del imperio político, que apuntó en algunos momentos en el neoplatonismo cristiano e inspiró la historia de la Iglesia en la cristiandad bizantina. Pero no es tampoco una condenación de los bienes de la ciudad y de la paz terrena, ni tenía por qué ser interpretada como una negación o condenación de los valores de lo civil y político.

En definitiva, y sobre todo por *La Ciudad de Dios*, hay que atribuir también al patriarcado espiritual de san Agustín que el curso histórico de la cristiandad occidental mantuviese secularmente vigente el imperativo de la libertad de la Iglesia y del cristiano ante el mundo.

VIII. El legado agustiniano

La obra de san Agustín, profundamente unitaria, y a la vez expresión auténtica de su vida, es la de un hombre religioso-teorético, que sintió la pasión por la verdad como idéntica con la inquietud por lo absoluto y el anhelo de la felicidad.

Por esto su sabiduría cristiana asume por contraste o por

superación las concepciones y los ideales de toda su vida en la que se ejercitó un amplio diálogo con el pensamiento antiguo.

Por lo mismo no asume la filosofía griega como algo externo que tenga que ser tal vez utilizado o corregido por la religión cristiana. Simplemente la integra, en cuanto verdadera, en el propio dinamismo y vida de su fe.

La integración agustiniana del platonismo en la filosofía cristiana genera su metafísica ejemplarista. Metafísica de la verdad que fundamenta el ascenso a Dios como verdad eterna y se despliega en el ejemplarismo gnoseológico de la iluminación y el ejemplarismo moral de la participación por la criatura en la ley eterna.

Pero san Agustín no es un platónico cristianizado. Su metafísica del espíritu descubre dimensiones inexploradas para el pensamiento antiguo y podría decirse que cumple por primera vez el llamamiento del «conócete a ti mismo». Su entrada en la interioridad lega al mundo cristiano occidental sus rasgos más esenciales: nuestro concepto de persona, de libertad y de moralidad deben a san Agustín el sentido que tiene para nosotros.

Esta metafísica del espíritu renueva y penetra su ejemplarismo y su metafísica de la verdad liberándola de intelectualismo e idealismo, a la vez que apoya una metafísica del bien implantada en la primacía y libertad del espíritu personal y las invasiones bárbaras hasta Carlomagno, más propiamente mo». Su enfrentamiento con el maniqueísmo señala las líneas por las que habían de marchar las concepciones de la cristiandad occidental sobre la vida y la historia.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

La edición principal de las obras de san Agustín es la de los benedictinos de San Mauro (Ed. Maurina) *Sancti Aurelii Augustini... opera omnia*, 11 vols., París 1679-1700; reedición veneciana en 18 vols., 1756-59. *Patrologia latina* (MIGNE), vols. 32-47. *Corpus scriptorum*

ecclesiasticorum latinorum, vols. 12. 25, 28, 33. 34, 36, 40, 41-44: 51-53, 57, 58, 60. 63... La edición bilingüe de la B.A.C., Madrid 1946, dirigida por FÉLIX GARCÍA, O.S.A., contiene estudios e instrucciones bibliográficas de gran utilidad.

Études sur Saint Augustin, «Archives de Philosophie», vol. 7, cuaderno 2, París 1930.

«Religión y cultura», *XV centenario de la muerte de san Agustín*, Madrid 1931.

BOYER, C.: *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris 1920.

—, *L'idée de verité dans la philosophie de Saint Augustin*, París 1920.

GILSON, É.: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París 1943.

JOLIVET, R.: *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, París 1941.

—, *Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, París 1934.

PORTALIÉ, E.: *Augustin, saint*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. I, París 1902.

SCIACCA, M.P.: *Sant'Agostino*, vol. I; p. I: *La vita e l'opera*; p. II: *Pensiero*, sección 1: *L'Itinerario della mente*, 1948.

CAPÍTULO TERCERO

LA TRANSICIÓN DEL MUNDO ANTIGUO A LA CRISTIANDAD OCCIDENTAL

Los siglos V a X que siguen al hundimiento en occidente del edificio político romano, el «estado mundial» de la cultura helénica en su último período, han de ser entendidos como tiempo de «interregno» entre dos mundos culturales. La transición que conduce desde el mundo antiguo a la nueva sociedad nacida a fines del primer milenio: la cristiandad occidental.

Este interregno se caracteriza, en el aspecto que estudiamos, por dos aspectos, que de algún modo definen también dos etapas sucesivas: la transmisión de la herencia clásica, y el germinar de algunos primeros esfuerzos creadores que anuncian la formación del pensamiento occidental cristiano.

La presencia de los escritos de los santos padres, y muy especialmente de san Agustín, a lo largo de estos siglos es uno de los caminos por los que el pensamiento filosófico se mantiene presente. Pero junto a esta herencia de pensamiento antiguo ya incorporado a la formulación de la dogmática y a la filosofía cristiana, el pensamiento clásico sobrevive en forma de sistematizaciones faltas de aliento creador original, pero que son expresivas de la voluntad de conservación de los «saberes» y «artes» en que se había plasmado el antiguo humanismo.

La trascendencia para la historia de la filosofía de estos conservadores y transmisores no se mide por la riqueza o genialidad de su pensamiento, casi siempre reiterativo y aun

empobrecedor, sino por el hecho de que en sus obras se contienen los esquemas y coordenadas sobre los que se van a mover posteriormente en su génesis las cuestiones radicales del pensamiento de la edad media cristiana.

En este largo interregno distinguimos dos etapas: desde las invasiones bárbaras hasta Carlomagno, más propiamente caracterizado como transición y herencia de lo clásico y patrístico; el renacimiento carolingio en el que germinan las instituciones y surgen los primeros planteamientos precursores de una nueva época.

Según un criterio cronológico estudiaremos en esta primera etapa los escritores griegos correspondientes al fin de la edad patrística en oriente: el pseudo Dionisio Areopagita y san Juan Damasceno, que influyeron de manera decisiva en la edad media occidental.

I. La etapa final de la patrística griega

Mientras en occidente las invasiones bárbaras consuman durante el siglo V el hundimiento del imperio romano, éste subsiste en las nuevas condiciones resultantes de su cristianización con su centro en Bizancio o Constantinopla, la nueva Roma.

Como había ocurrido con el movimiento arriano, la política imperial interfiere constantemente en los problemas religiosos. Su influjo es decisivo en el ascenso del patriarcado de Constantinopla, que se convierte cada vez más en centro de un mundo cristiano que terminará por separarse, en un proceso de siglos, de la que había de ser la cristiandad occidental.

Aunque contemporánea del hundimiento de la cultura clásica en occidente y de los primeros siglos del interregno entre las culturas, la obra de los padres griegos de los siglos V a VIII ha de ser considerada, por lo mismo, como en continuidad con la del siglo IV.

Las polémicas en torno a las herejías cristológicas motivan nuevas formulaciones en las que se consolida definitivamente

la terminología metafísica en la expresión del misterio de la encarnación del Verbo.

El nestorianismo se basa en la doctrina de Teodoro de Mopsuestia y extrema las consecuencias de una terminología diofisita antioquena hasta la negación de la unidad de Cristo. San Cirilo de Alejandría (?-444) cuya doctrina triunfa en el concilio de Éfeso (431) defiende la fe ortodoxa —«es una la "naturaleza" del Verbo de Dios encarnado», «el Hijo de María es el Verbo de Dios» — con pensamiento fiel a san Atanasio, y terminología —antitética a la antioquena—, en la que emplea el término «naturaleza» —*physis*— en el sentido concreto e hipostático de «sujeto» o «supuesto».

La negación por Eutiques de la integridad de la naturaleza humana asumida por el Verbo, lleva la dogmática cristológica a una nueva fase. En el concilio de Calcedonia (451) se impone por obra de Teodoreto de Ciro, (386-458) y por la autoridad del papa san León Magno, la expresión de la ortodoxia con terminología «diofisita».

La profesión de fe de Calcedonia, que había de suscitar una secular resistencia en Oriente, acentúa la afirmación de la realidad íntegra y concreta de la naturaleza humana del Verbo encarnado. Sería imposible exagerar la importancia de sus resultados espirituales y culturales para la historia ulterior del mundo cristiano.

Si el aristotelismo antioqueno había sido puesto al servicio de la desintegración de la fe cristiana por algunos sectores del arrianismo extremo, y había inspirado el naturalismo de Celestio y de Nestorio, el resultado histórico del concilio de Calcedonia ha de ser visto como la utilización del realismo aristotélico al servicio de la veracidad y de la historicidad de la economía de la redención.

El pseudo-Dionisio

El que durante los siglos medios fue confundido con san Dionisio Areopagita, al que se atribuyeron las obras *De los*

nombres divinos, De la teología mística, De la jerarquía celeste, De la jerarquía eclesiástica —pretendidamente dedicadas a Timoteo— y diez cartas dirigidas a los discípulos de los Apóstoles, es un escritor de fines del siglo v o de los principios del vi que tomó el nombre del discípulo de San Pablo.

El pseudo Dionisio Areopagita pertenece probablemente al mundo eclesiástico monofisita, y debió ser un monje de la Siria septentrional. El pseudónimo contribuyó a su aceptación por los ortodoxos; a través de la traducción latina de sus obras que realizó Escoto Erígena, ejerció en el occidente cristiano una influencia que fue elemento decisivo de la presencia del neoplatonismo en los siglos de la escolástica.

En el pseudo Dionisio, en el que culmina la utilización de los conceptos neoplatónicos en una teología mística, predomina la teología negativa: «Hemos de preguntarnos cómo conocemos a Dios, al que no percibimos ni por los sentidos ni por el entendimiento, y que no es absolutamente nada de las cosas que son. Tal vez diremos verdaderamente que no conocemos a Dios por su naturaleza (pues aquello que su naturaleza es, se desconoce, y supera toda razón y mente), sino que por el orden de todas las cosas... vamos al conocimiento de aquel sumo bien y fin de todos los bienes, por medio de la remoción y de la superación de todas las cosas de las que es causa» (*De los nombres divinos*, c.7,3).

Esta predilección por las «negaciones» y las «supereminencias» en su lenguaje sobre Dios sirve a una metafísica centrada en el concepto de la efusión del bien y del amor. Aunque la afirmación de la trascendencia divina y de la concepción de lo finito como semejanza e imagen de Dios sirven probablemente a concepciones creacionistas, diversas de un estricto monismo emanatista, en el pseudo Dionisio se insiste ya —en una línea que había de ser llevada a sus últimas consecuencias por Escoto Erígena— en la «circulación» eterna en la que el divino amor se manifiesta: «por causa del bien, en el bien y para el bien, con indeclinable conversión volviendo sobre sí, en lo mismo y según lo mismo, y procediendo siempre y permaneciendo y volviendo sobre sí» (ibid. c.4,14).

Esta eterna «circulación» se despliega en las procesiones trinitarias y en la producción de las criaturas. Por esto, la creación se orienta hacia la vuelta a Dios por la asimilación deificadora: «Se dice que Dios tiene en sí todas las cosas, porque todas las contiene y abraza, y de sí mismo produciendo todas las cosas, como de raíz que todas las contiene, a sí mismo como a su tierra de origen las convierte y contiene» (ibid. c.10,1).

Otro concepto del pseudo Dionisio había de ejercer influencia secular en el pensamiento cristiano: la de los grados o niveles ontológicos según los que se dispone el universo; es decir la «escala» de participación, por la que por encima de los entes que existen pero no viven, están los vivientes y por encima de éstos los que tienen naturaleza intelectual. Esta escala la explica el pseudo Dionisio según un profundo principio: en sí mismo es el «ser» la suprema de las perfecciones, desde la que se explica la misma vida e inteligencia; y la vida en cuanto tal, aunque se dé por modo imperfecto en los entes no intelectuales, es una perfección superior y más profunda que la inteligencia, que se constituye como grado supremo de la escala sólo en cuanto plenitud del ser y de la vida.

San Juan Damasceno

Si el pseudo Dionisio transmite, con san Agustín, la metafísica neoplatónica al Occidente cristiano, la otra gran figura final de la patrística griega, san Juan Damasceno (¿-754) personifica en su sistematización la presencia de Aristóteles en el cristianismo bizantino.

San Juan Damasceno cierra a modo de compilador y sistematizador la totalidad de la obra secular de la patrística en Oriente. Es por esto mismo el precedente y modelo de las *Sumas* medievales.

Su obra *Fuente de la sabiduría* comprende tres libros: el primero, «los capítulos filosóficos», fue conocido como tratado *Sobre la dialéctica*, que trata de las categorías de Aristó-

teles y de la cuestión de los universales según el planteamiento de Porfirio; el libro segundo es un catálogo histórico de las doctrinas heréticas; el tercer libro, titulado *Sobre la fe ortodoxa* contiene el sistema teológico de estructura ya muy parecida a la que adoptaría la escolástica.

En san Juan Damasceno se estructuran las pruebas de la existencia de Dios, a partir de la mutabilidad, de la necesidad de conservación, y del orden del mundo, a la vez que se constituye, en un contexto teológico pero con rigurosa terminología metafísica, el tratado de la naturaleza y de los atributos divinos. Sigue la tradición griega al interpretar el texto del Éxodo: «De todos los nombres que se atribuyen a Dios ninguno parece tan propio como el de *el que es*... pues abarca en sí todo el ser a modo de inmenso e ilimitado océano de esencia» (l. 1, c.9).

Aunque también insiste en la supereminencia, reconoce más que el pseudo Dionisio la validez de los nombres que se dicen de Dios afirmativamente.

Un lugar importante en la historia de la teología ocupa también su doctrina sobre la voluntad divina en relación con la permisión del mal y de la presciencia de los actos libres humanos. Con voluntad primaria y antecedente sólo quiere Dios lo bueno, aunque con voluntad consiguiente quiera el castigo del mal: «De las cosas que están en nuestra voluntad, quiere Dios con su voluntad primaria y según su beneplácito las cosas buenas; pero las malas no las quiere ni primaria ni consiguientemente, sino que las permite a nuestro libre albedrío» (ibid. l. 2, c.29).

De aquí que, la presciencia de Dios se refiera, por su omnisciencia, a todos los actos, pero excluyendo la predefinición de los mismos cuando se trata de actos libres: «Conviene saber que Dios tiene ciertamente presciencia de todo, pero que no todo lo predefine. Pues tiene presciencia de lo que está en nuestra potestad, pero no predefine estas cosas. Pues ni quiere que sea realizada la maldad, ni a su vez impone violencia a la virtud» (ibid. l. 2, c. 3).

II. Los transmisores de la cultura antigua

Parece característica de las culturas en su fase decadente la preocupación por constituir el sistema de saber en forma de agregado enciclopédico. Revelada en la estructuración académica de las disciplinas de la ciencia y de la filosofía griega desde el período alejandrino, esta tarea fue reasumida por Marciano Capela, de Madaura, en África, que en el primer tercio del siglo v escribe con propósito didáctico una obra enciclopédica acerca de las siete artes liberales.

Marciano Capela se inspira probablemente en *Antigüedades de las cosas humanas y divinas*, de Terencio Varrón, y tal vez también en el intento agustiniano aludido en *Retractaciones*, l. I, c. 6.

Los nueve libros de su obra se distribuyen en dos partes: la primera, que trata de *Las nupcias de Mercurio y la filología*, abarca los dos primeros libros y da tradicionalmente su título a la totalidad. Los siete restantes libros presentan, como damas de honor de la Filología, las siete artes liberales: gramática, retórica, dialéctica —el *trivium*—; aritmética, geometría, astronomía y música —*quadrivium*—.

La idea de artes liberales, utilizada para distinguirlas de artes útiles o serviciales, venía a expresar la actitud humanística con que la moribunda cultura antigua se esforzaba por mantener vigente el ideal especulativo y sapiencial como fin de la tarea educativa del hombre. A Marciano Capela le cupo en suerte, como representante de la retórica del África romanizada, el aportar con su enciclopedia, que fue muy leída hasta los tiempos del renacimiento, uno de los esquemas conceptuales directivos de la cultura de Occidente.

Casiodoro

Nacido en Calabria hacia 477, Magno Aurelio Casiodoro, Senator, de familia influyente desde hacía varias generaciones, fue sobre todo un hombre político, cuya tarea conscientemente

asumida, fue la de colaborar a la romanización cultural y política de la monarquía ostrogoda en tiempo del rey Teodorico.

Mediador entre dos culturas, lo es también entre el catolicismo y el arrianismo de la monarquía establecida. Con actitud apologética y propósito de defender la cultura cristiana contra las supervivencias paganas, parece haberse preocupado de organizar la educación en un sentido en que se asumiesen los valores de la retórica sobreviviente y anquilosada del mundo gentil, bajo la primacía de la doctrina cristiana y de las Sagradas Escrituras. Casiodoro es así, a su manera, bien distinta por su estilo y ambiente, un seguidor convencido de san Agustín.

La universalidad del influjo de Casiodoro se explica por un hecho capital de su vida. Hacia 540, el influyente estadista ya septuagenario se retiró a un monasterio dotado por él mismo en su patrimonio hereditario.

El monasterio de Vivarium sobre el golfo de Squilache, cuyo abad fue el propio Casiodoro, fue provisto de una inmensa biblioteca. Organizado, al parecer, según la regla de san Benito, la fundación de Casiodoro representa el injerto, por otra parte bien connatural a la espiritualidad del patriarca de los monjes de Occidente, del estudio y la conservación de la cultura como tarea preferente de la vida monacal.

Por este injerto en el árbol benedictino, durante siglos las bibliotecas y *scriptoria* monacales iban a ser el refugio casi único del mundo de la cultura, y a través de ellas se iba a transmitir el patrimonio clásico y patrístico de la cristiandad que había de nacer siglos después.

La obra de Casiodoro, abundante y enciclopédica, aunque no creadora ni original, abarca obras profanas, de carácter histórico, y la vasta miscelánea enciclopédica, recopilada con el título *Variae*, cuyo estilo fue muy admirado y sirvió de modelo durante siglos.

La actividad de Casiodoro se orientó tardíamente hacia lo teológico y filosófico. Su opúsculo *De anima*, influido por san Agustín, afirma con claridad la inmaterialidad del alma, y establece sin vacilaciones la posición creacionista sobre su ori-

gen; el alma está en todo el cuerpo, aunque no totalmente en cada una de sus partes.

Además de obras exegéticas inspiradas también en san Agustín fue autor de una historia eclesiástica que vino a ser como el manual para su enseñanza en la edad media.

Pero Casiodoro es sobre todo un pedagogo, y su obra más significativa es las *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, fruto de su tarea en el retiro de Vivarium.

Depende del *De doctrina christiana*, de san Agustín e integra bajo la ciencia sagrada, y en orden a una formación completa del cristiano, los conocimientos profanos. El primer libro constituye una introducción a la teología, a partir de la Sagrada Escritura, y contiene lo que hoy llamaríamos un catálogo bibliográfico para su estudio. El segundo libro tiene su propio título: *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, y a través de él tuvo su presencia secular la sistematización de Marciano Capela.

Las tres artes que constituyen el *trivium* son definidas por Casiodoro como *sermocinales*, entendidas como una reflexión sobre el lenguaje; la aritmética, música, geometría y astronomía, son definidas como *reales*.

Las posibilidades y limitaciones de estas concepciones sobre el sentido y la estructura del saber secular profano, determinaron que el saber natural de orden filosófico *real* habría de abrirse camino con dificultad en un esfuerzo de siglos, como una exigencia de contenido material, surgida en la utilización, al servicio de la ciencia sagrada, de la dialéctica como arte formal del raciocinio. Esto explica que planteamientos decisivos para la filosofía medieval se diesen en un contexto de reflexión sobre la lógica aristotélica.

Boecio

Ancio Manlio Torcuato Severino Boecio, nacido en Roma hacia 470-488 de linaje patricio, descendía de antepasados cuyo cristianismo databa de la conversión de Constantino.

Fue educado en Atenas en la filosofía griega y las disciplinas, tradicionalmente conexas con ella, de las matemáticas y la astronomía. Desempeñó también un papel político influyente durante el reinado de Teodorico, pero mientras su contemporáneo Casiodoro se mantuvo siempre en el poder, Boecio cayó en desgracia como sospechoso de alianza con los bizantinos. El último romano, como se dio en llamar a Boecio, fue encarcelado y condenado a muerte hacia 525.

Se ha discutido la autenticidad de sus obras teológicas: *De Sancta Trinitate; De fide catholica; Liber contra Eutychen et Nestorium*, que parece hay que considerar como suyas, y que por lo demás están penetradas de una intención de expresar en lenguaje filosófico una interpretación racional de los dogmas cristianos.

La importancia de Boecio en la historia de la filosofía se basa sobre todo en sus traducciones y comentarios. La traducción latina de los tratados lógicos de Aristóteles *(Categorías; De la interpretación; Primeros y segundos analíticos; Tópicos)* y de la *Introducción* de Porfirio a las *Categorías* de Aristóteles; y los *Comentarios* del propio Boecio (sobre las *Categorías* y el *De Interpretatione)* y sobre la *Introducción* de Porfirio, junto con los tratados originales: sobre el silogismo categórico e hipotético, la división, y las diferencias tópicas fueron un elemento fundamental de la biblioteca filosófica durante siglos, y a través de él prácticamente el único vehículo de presencia del aristotelismo hasta nueva recepción de Aristóteles en Occidente a través de la transmisión semítica en el siglo XII.

La obra filosófica original más importante de Boecio es el diálogo *De consolatione philosophiae*, redactado al final de su vida en la cárcel. En sus cinco libros, en prosa y en verso se expresa, dentro de las convenciones de un género literario admitido, un pensamiento filosófico neoplatónico impregnado también de estoicismo.

También escribió Boecio algunos tratados científicos: sobre música, aritmética y tradujo obras de Arquímedes, de Ptolomeo y los *Elementos* de Euclides.

Algunos planteamientos y definiciones de Boecio polarizaron durante siglos los temas lógicos y metafísicos. Unos párrafos de su traducción de la *Isagogue* de Porfirio dieron el estado de la cuestión de un problema que puso en marcha a partir del renacimiento carolingio la reflexión filosófica: «Por lo demás acerca de los géneros y de las especies, aquello por cierto, ya sea que subsistan, ya sea que en los solos y mudos conceptos estén puestos, ya sean subsistentes corporales o incorporales, y si estén separados de las cosas sensibles o por el contrario estén puestos en lo sensible y consistan acerca de tales cosas, recusaré decirlo: pues éste es un negocio altísimo y que necesita de mayor investigación» (tal vez en latín).

Presencia permanente han tenido sus definiciones aceptadas como algo «canónico». Así la de la *eternidad: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio;* y la muy conocida, y de incomparable influencia histórica, de *persona: rationalis naturae individua substantia.*

Decisiva importancia en la historia de la metafísica por su presencia en planteamientos ulteriores tiene también la distinción entre el *quod est,* entendido como sujeto y supuesto, y el *quo est* como forma y esencia, distinción que sirve a Boecio para establecer la distinción entre las criaturas y Dios: el ente creado está compuesto de sujeto o materia *quod est* y forma o esencia *quo est.* Dios es forma o esencia pura en que se identifican en su simplicidad e identidad sujeto y forma.

San Isidoro

En la España dominada por los visigodos la misión de conservar y transmitir la cultura antigua profana y patrística es realizada casi exclusivamente por los hombres de la Iglesia católica, que frente al arrianismo defienden a la vez la ortodoxia y la tradición de la cultura hispánica romanizada.

San Leandro († 599), que influyó decisivamente en la conversión del rey Recaredo, fundó una escuela en Sevilla que fue el principal centro creador de la España visigoda.

En este ambiente se educó el hermano de san Leandro, san Isidoro (nacido en Cartagena en 570; muerto en 636), la figura más excelsa del pensamiento cristiano en el siglo VI.

San Isidoro no es un filósofo o un teólogo original pero su fecundidad entre los grandes educadores de aquellos siglos se explica por el dinamismo y aliento entusiasta que inspiraron su tarea.

El poder abarcador de san Isidoro se revela en la variedad de sus obras, gramaticales, literarias, históricas, de polémica religiosa como el *De fide catholica contra Iudeos*, pero especialmente en el carácter mismo de sus obras: *De natura rerum*, inspirada en Séneca y precedente de la de Beda el Venerable, *De ordine creaturarum* y sus *Libri Sententiarum*, antecedente de la de Pedro Lombardo y sobre todo los veinte libros de *Etimologías*.

Si en el aspecto propiamente etimológico la tarea de San Isidoro es las más de las veces desacertada, su importancia histórica se explica por el impulso de acercamiento directo y concreto a la realidad toda, natural e histórica, lingüística y técnica, natural y sobrenatural. Es sorprendente percibir el entusiasmo que mueve al autor a explicar con finalidad educadora las edades de la historia profana y sagrada, los animales o las piedras preciosas, los utensilios domésticos, las prendas cotidianas de vestir, las joyas o adornos de las mujeres y sus técnicas y artificios de tocador.

San Isidoro es fundamentalmente agustiniano en la concepción y división de la filosofía, con sus tres partes características, natural, moral y racional, entendidas también en el sentido unitario y teocéntrico con que las comprendió san Agustín. También se acentúa en san Isidoro la unidad entre el conocimiento de las cosas y la recta voluntad en la vida, incluso puede verse en él una afirmación de primacía de la conducta moral sobre el saber especulativo, tal vez atribuible a la influencia de Séneca.

En lógica o dialéctica es san Isidoro un comentarista aristotélico, seguidor de Boecio. En filosofía natural es de notable precisión su exposición de los atributos divinos y profunda su

afirmación de omnipresencia o la inmanencia de Dios en las cosas «sin ser incluido en ellas», junto con su trascendencia respecto a toda la realidad creada, «sin ser excluido de ella».

Distingue en los seres creados seis diferencias o seres: no vivientes, vivientes; irracionales y racionales; mortales e inmortales. Parece vacilar entre la afirmación de la unidad del hombre compuesto de alma y cuerpo o la reducción del hombre a lo corpóreo manteniendo como una trascendencia del alma frente al mundo material. Y aunque afirma también el creacionismo, hablando de la simultaneidad entre la creación del alma y la del cuerpo, parece vacilar al hablar del desconocido origen del alma; rechaza el preexistencialismo lo que hace suponer que su vacilación se explica también por el influjo de textos agustinianos.

Lo más original de su pensamiento es su doctrina sobre el derecho, contenida en las *Etimologías*. En el cuadro clásico de la jurisprudencia romana con los conceptos de derecho natural, derecho de gentes y civil se integran algunas definiciones magistrales sobre la ley: «Constitución de un pueblo por la que los mayores sancionaron algo juntamente con el pueblo» y sobre sus condiciones éticas: «Sea toda ley honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza y a la costumbre patria, manifiesta y establecida no por algún provecho privado, sino en favor de la utilidad común de todos los ciudadanos.

San Beda el Venerable

En las Islas Británicas, los siglos de transición presencian el desarrollo paralelo de dos mundos culturales diversos, surgidos entre pueblos y razas distintas y que reciben el cristianismo a través de instituciones y actitudes espirituales que se enfrentan también en ardiente rivalidad durante siglos.

El llamado renacimiento irlandés representa en realidad la incorporación de la cultura clásica latina y griega en el mundo céltico cristiano no romanizado, nacido por la conversión de Irlanda por obra de san Patricio.

Este mundo cristiano céltico terminó por ser absorbido en la cristiandad «franca» o romano-germánica, generadora del Occidente, a través de la Britania romanizada, y dominada después por los pueblos anglos y sajones, convertida al cristianismo por san Agustín de Canterbury.

La genialidad creadora del mundo céltico la veremos presente en el llamado renacimiento carolingio. Pero ya desde principios del siglo VIII la mentalidad que había de terminar por ser hegemónica tiene un representante que ejerce entre los anglo-sajones la misma función que Boecio y Casiodoro en la Italia visigoda o que san Isidoro de Sevilla en España.

Con su tarea de historiador contribuyó a informar y dar sentido a la cultura conservada en los monasterios que atravesando siglos de anarquía e invasiones nórdicas, pudo inspirar la construcción, en los reinados de Alfredo el Grande y Eduardo el Confesor, del edificio de la Inglaterra europea, que plasmó definitivamente la conquista normanda.

San Beda llamado el Venerable (674-735) es un imitador de Casiodoro y de san Isidoro de Sevilla. Su *De rerum natura* responde al modelo isidoriano y es sobre todo una enciclopedia de las doctrinas de los santos padres, que había de pasar a su vez a ser uno de los modelos y precedentes de los futuros *sentenciarios* medievales, al mismo tiempo que mantuvo vigente en el mundo anglosajón el ideal de un saber universal y sistemático.

III. El renacimiento carolingio

Con los ideales políticos del imperio está conexa una tarea creadora de instituciones culturales, que estimularon a colaborar a hombres que representan la aportación de anteriores núcleos: irlandés, británico, hispánico e italiano. Lo que los historiadores llaman renacimiento carolingio es una confluencia y unificación de lo realizado en la transmisión del saber clásico y patrístico, y el punto de partida y primer origen del pensamiento de la sociedad cristiana occidental.

Aparecen las «escuelas» que habían de ser el marco y ámbito en el que los «escolásticos» —originariamente los hombres de las escuelas— habían de desarrollar la actividad creadora del pensamiento de los siglos siguientes en el campo teológico y filosófico.

La tradición benedictina y la incorporación a la misma de la obra de Casiodoro hace surgir las escuelas «monacales», no sólo para los propios monjes o *schola interior*, sino para otros, a modo de *schola exterior*. Donde, como en la Galia romanizada, a diferencia del mundo de la cristiandad rural irlandesa, los obispos mantienen una función de prestigio e influencia social en la modesta vida urbana de aquellos siglos, los capítulos o cabildos catedralicios, o la propia cátedra episcopal fundan las escuelas «capitulares» y «catedrales». La política restauradora y «educadora» de los carolingios se expresa en la fundación de las escuelas palatinas.

A la fundación de la escuela palatina de Carlomagno se vincula el nombre más representativo del renacimiento carolingio, el de Alcuino (730-804), procedente de Irlanda y que lleva a la Galia el impulso y el aliento del «renacimiento Irlandés». Otros, como Pedro de Pisa o el poeta Teodulfo, aportan el acervo del saber del mundo de que proceden, mientras que por otra parte la voluntad de Carlomagno expresada en su capitular a Bangulfo, obispo de Fulda, se muestra fecunda en hacer surgir escuelas: la abacial de Tours, que funda el propio Alcuino, las episcopales de Laon, Reims, Lyón y Chartres, y las monacales de Fulda y Saint Gall.

Alcuino

Procedente de Irlanda, Alcuino (730-804) es el artífice principal del renacimiento carolingio. El propio emperador y sus hijos asistían a sus lecciones en la escuela palatina, fundada por él y en la que enseñó durante ocho años. Desde esta escuela vino a ser el orientador e impulsor de la fundación de escuelas característica del renacimiento carolingio.

Sus obras principales son: *Grammatica*, *De rhetorica*, *De animae ratione ad Eulalium virginem*.

Aunque Alcuino sigue fiel a la herencia agustiniana al considerar el conocimiento de Dios y del alma como aquello a que tiende la sabiduría, y en la consideración de la mente humana como imagen de la Trinidad, es sobre todo un gramático y centra su atención en el establecimiento del sistema de las artes liberales, «las siete columnas de la sabiduría».

En dialéctica sigue a Boecio y Casiodoro y contribuye por su obra al planteamiento de la cuestión de los universales, que va a centrar la atención de las escuelas en la segunda mitad del siglo IX.

Rabano Mauro

Formado bajo el magisterio de Alcuino en la escuela de Tours, Rabano Mauro (776-856) fundó la escuela monacal de Fulda, centro espiritual y cultural de la incorporación de la Germania a la cristiandad. Sus obras principales son: *De clericorum institutione*, *De Universo* y *Tractatus de anima*. Fue llamado *Praeceptor Germaniae*. En la tradición de Casiodoro y de san Agustín, presenta un plan sistemático de estudios para la formación de los clérigos, poniendo por base las siete artes liberales. No excluye el estudio de los autores paganos por razón de su elocuencia, pero dice que hay que tomar con ellos las precauciones que por mandato divino debían tener los judíos al unirse con cautivas paganas.

A su preocupación pedagógica une la aspiración enciclopédica que caracteriza a estos grandes transmisores de la cultura antigua. Su obra conocida generalmente con el título *De Universo* llevaba en su original el de *Sobre las propiedades de las cosas y de las palabras y sobre la significación mística de las cosas*. Las cosas son consideradas como símbolos de realidades religiosas y morales, a que apuntan con su significación sus nombres. Es una consideración del universo en el que la atención al significado de las palabras hace inútil la

afirmación de la existencia real de las cosas, ya que el mundo sensible y material viene a quedar olvidado ante el mundo inteligible y espiritual que aquél simboliza.

Cándido de Fulda

Cándido de Fulda es discípulo de Rabano Mauro. Sus escritos sobre el alma, el conocimiento, la existencia y los atributos de Dios compilados como *Dicta Candidi* tienen mayor importancia filosófica que los de sus predecesores. Se contiene en ellos un intento de demostración de la existencia de Dios elaborada según arte dialéctica y que viene a ser un precedente de las construcciones escolásticas.

Ve el universo como escalonado según grados de ser jerárquicamente sobrepuestos: lo que es, lo que vive, lo que entiende. Lo que conoce tiene que vivir y ser, pero no a la inversa. El hombre tiene conciencia de sí mismo como estando en la cima de esta jerarquía por su entendimiento, y se sabe así más poderoso, pero puede por lo mismo preguntarse sobre la omnipotencia. Al encontrarse no infinito en poder, ha de admitir que existe un poder infinito que sustenta todo lo que es, lo que vive y lo que entiende. De tradición agustiniana, el argumento ha hecho pensar a algunos en la prueba ontológica anselmiana, aunque más bien podría ser vista como un precedente de la argumentación que sobre base también neoplatónica, se contiene en la llamada cuarta vía de santo Tomás de Aquino.

IV. Juan Escoto Erígena

Hacia la mitad del siglo IX encontramos en la corte de Carlos el Calvo y en su escuela palatina a Juan Escoto Erígena, una figura sorprendente, discutida y admirada por sus contemporáneos, y que en el panorama de la historia de la filosofía emerge singular y solitaria como la figura filosófica más

original en los siglos que van desde san Agustín a san Anselmo.

Oriundo probablemente de Irlanda, recibiría en su patria su conocimiento del griego, que hizo posible su familiaridad con la tradición de los padres orientales, que hace así presentes en occidente, en lo que se manifiesta también como hombre de carácter excepcional y extraordinario.

Son casi seguramente legendarias las referencias a su estancia en Oriente. El helenismo del Erígena es un fruto eminente del renacimiento irlandés.

No parece haber sido laico, aunque tampoco alcanzó ninguna dignidad eclesiástica, ni aparece claro que fuese ordenado como presbítero. Formado probablemente en escuelas monacales, aparece como desconcertante su papel en la vida eclesiástica de su tiempo.

Su vida nos es conocida en el período de su presencia en la corte de Carlos el Calvo, desde 847 a 877, mientras se pierden en la oscuridad no sólo los años anteriores sino los últimos de su vida.

Las obras principales de Escoto Erígena son: *De praedestinatione*, escrita, contra Gotteschalco, a instancia de los obispos Hinemaro de Reims y Pandulo de Laon; las traducciones de los tratados del pseudo Dionisio: *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*, *De caelesti hierarchia*, *De ecclesiastica hierarchia* y del libro *De ambiguis* de Máximo el Confesor y *De divisione naturae*, en que se despliega el pensamiento original y audaz del autor.

Para replicar a la teoría de la doble predestinación de Gotteschalco, el tratado *De praedestinatione*, escrito hacia 851, contiene posiciones teológicas que hicieron que fuese desautorizado por los mismos que habían invitado al autor a intervenir en la polémica. En el concilio de Valence (855) se alude a la obra de Escoto como a «literatura secular, en la que se contiene más bien opinión diabólica que argumento alguno de fe» y se pone en guardia a los fieles contra «los introductores de cosas nuevas».

Entre el período de sus tratados teológicos y la composición

del *De divisione naturae* tiene lugar la traducción de las obras del pseudo Dionisio.

El propio Escoto Erígena, que en su tratado *De praedestinatione* no tiene otras fuentes de su pensamiento que las de la patrística latina, ni muestra otras influencias neoplatónicas que las recibidas a través de san Agustín, debe a la traducción del pseudo Dionisio su conocimento del pensamiento griego. Sólo el *Timeo* de Platón, por medio de la traducción y el comentario de Calcidio, le es directamente accesible, y todo su entronque con aquella tradición neoplatónica deriva de san Agustín y del pseudo-Dionisio.

Entre las fuentes latinas de su pensamiento, además del propio san Agustín, figuran san Gregorio Magno y san Isidoro y entre los clásicos Virgilio y Plinio el Viejo. Otras fuentes son Marciano Capela, san Hilario de Poitiers, Boecio (por medio del cual conoce a Aristóteles y a Pitágoras) san Jerónimo y san Ambrosio.

Es dudoso que Erígena conociese el hebreo, en todo caso su conocimiento sería muy escaso. Cita la Biblia en la versión de Los Setenta. Este problema se ha planteado en relación con las referencias de Erígena a la tradición de los sabios hebreos: *ut sapientes hebraeorum tradiderunt.* Con éstas parece cierto que alude a la tradición «cabalística» con la que el simbolismo del *De Divisione Naturae* tiene un innegable parecido. La tradición de la cábala no era ignorada totalmente en el Occidente cristiano de aquellos siglos, por lo que en todo caso el tema es importante para la comprensión de las fuentes de un pensamiento que se muestra como de inusitada y desconcertante originalidad.

Filosofía y religión

Juan Escoto Erígena profesa explícitamente la identificación entre religión y filosofía: «Hay que sostener que la verdadera filosofía es la verdadera religión y por "conversión" hay que afirmar que la verdadera religión es la verdadera filosofía»

(De praedestinatione, cap. 1) de aquí que la tarea filosófica consista en la exposición de las reglas de la verdadera religión. «Por la que humildemente se adora y racionalmente se investiga la suma y principal causa de todas las cosas, Dios» (ibid.).

En la permanente cuestión sobre el sentido de la obra del Erígena, quienes defienden su intención substancialmente teológica y ortodoxa, pueden alegar la unidad agustiniana de la filosofía en la fe. Parece no obstante que el tema tiene en Escoto Erígena un nuevo ambiente y orientación, por la que en el contexto de aquel planteamiento unitario se opera una reducción racionalista de la religión y de la revelación.

Afirma la armonía entre la autoridad de las Sagradas Escrituras y la razón recta y verdadera, en un contexto que debe ser comprendido desde su doctrina sobre la capacidad humana para el conocimiento de Dios; Escoto Erígena comienza en efecto por distinguir tres movimientos cognoscitivos o grados de conocimiento: los sentidos, que sólo alcanzan la apariencia de las cosas materiales; la razón, que llega a conocer a Dios como causa de las cosas, pero sin poder alcanzar a conocer su esencia; y la inteligencia, *intellectus animus*, que alcanza por visión inmediata al Dios invisible, sobrepasando la naturaleza humana.

Por esto el hombre no conoce a Dios sólo por la manifestación sensible sino entrando en sí mismo, en donde hallará la trinidad substancial de su mente en la que se hace presente Dios. Este último grado es el máximo y de alguna manera el único para llegar al conocimiento de la verdad *(De divisione naturae*, l. II, c. 32).

Expresión de un intuicionismo suprarracional, de ningún modo incompatible, antes conexo, con un agnosticismo en el plano conceptual, el *intellectus*, en su primacía sobre la *ratio* y su trascendencia «sobrenatural», se constituye en el lugar propio de las teofanías, que no son propias de la fuerza de la naturaleza sino de la gracia sola (ibid, l. II, c. 3). Efecto de la condescendencia de Dios a la naturaleza humana, en las teofanías se produce la exaltación por el amor de la misma naturaleza humana a la sabiduría divina; las teofanías se consuman en la vida

eterna y solo se esbozan en esta vida por la condescendencia divina.

En cuanto a la razón y la autoridad no pueden entre sí oponerse «pues una y otra no es dudoso que manan de una misma fuente, a saber, la sabiduría divina». Pero la autoridad procede de la verdadera razón, mientras que la razón nunca procede de la autoridad. Pues toda autoridad, que no es aprobada por la verdadera razón, se muestra como sin valor. Mientras que la verdadera razón, porque está dotada de su propia fuerza y es inmutable, no necesita ser confirmada por ninguna autoridad. (*De divisione naturae*, l. I, ca. 69).

Escoto Erígena somete a la razón toda autoridad que no sea la propia de la Sagrada Escritura. Los padres, al explicar el sentido de la misma Escritura, no añaden fuerza alguna a la verdadera razón que expresan en su pensamiento, y aún pueden estar en desacuerdo con ella. Una autoridad en desacuerdo con la razón no es verdadera autoridad. Y en cuanto a la verdadera autoridad no se constituye sino por la fuerza de la razón hallada por los santos padres y transmitida por escrito para utilidad de los que vienen después (ibid.).

Las expresiones de Escoto Erígena tienen en este punto apariencia de plena ortodoxia, pero desde los presupuestos gnoseológicos de la primacía del *intellectus* sobre la *ratio* le es fácil atribuir a divina condescendencia o a adaptación al modo de comprender vulgar, el sentido literal de las Escrituras y las interpretaciones de la tradición patrística. En el Erígena se renueva la distinción entre un esoterismo de la predicación común con un esoterismo de una inteligencia «espiritual» de la revelación misma.

Moviéndose en el contexto de la filosofía identificada con la religión, lo que le da una coincidencia «material» con la doctrina sagrada o filosofía cristiana, —por lo que juzgado desde una situación posterior podríamos decir que el Erígena es un teólogo—, el sentido y ambiente propio de su obra parecen diferir radical y formalmente de la sabiduría agustiniana. Juan Escoto es un filósofo en el que la identidad afirmada entre filosofía y religión encubre precisamente la independencia frente

a la tradición de un pensamiento que se manifestó como heterodoxo porque es quizás en el fondo simplemente racionalista.

En su intención cobra un sentido nuevo la doble teología: negativa y positiva. Sólo la primera se refiere a Dios como substancia en sí mismo, por ser propio de la infinita substancia el carácter de inaccesible y oculta. La teología positiva no considera sino a Dios como causa, de la que es propio manifestarse. Se funda en que el Dios inaccesible condesciende a ser buscado y gusta de ser encontrado; por esto emplea términos tomados de la Escritura para alimentar la vida de los ignorantes, defender la fe contra los herejes y proveer de lenguaje a la plegaria. Pero es la teología negativa la que preserva de caer en los errores crasos con que los simples desfigurarían la divinidad por tomar en sentido literal la Escritura.

Es decir, que lejos de poderse invocar la distinción del Erígena como argumento contra el panteísmo de su metafísica y como testimonio de la trascendencia de Dios, se trata más bien de un agnosticismo al nivel de la *ratio*, en el que se mueven para Escoto Erígena las representaciones religiosas comunes, que viene a servir a la emancipación del *intellectus* iluminado por las teofanías inexpresables e incontrastables para la autoridad y aun para la razón común.

De divisione naturae

El sistema filosófico de Escoto Erígena se desarrolla bajo este título, que en realidad implica los presupuestos de un monismo emanantista y dialéctico de clara ascendencia neoplatónica, y en el que encontramos el precedente de algunos momentos de la metafísica occidental de siglos posteriores.

Porque la «naturaleza» de cuya «división» se trata es el todo, que abarca toda realidad, Dios. Las partes o fases, en que la naturaleza se divide, son los momentos en que la misma naturaleza se despliega y vuelve a sí misma, lo que equivale a la manifestación de Dios y al retorno o divinización de toda la realidad que en él emana y en él permanece.

Esta «división de la naturaleza» es explicada por Escoto Erígena en estas cuatro etapas:

1.ª) *Natura naturans non naturata.* Es la esencia divina en sí misma, la substancia infinita y absoluta que en cuanto tal es inefable e incognoscible, en cuanto sustancia infinita. Por esto desde el punto de vista de una teología negativa hay que remover de él cualquier afirmación ya que decir que Dios es verdadero o sabio no puede tener sino sentido metafórico trasportado desde lo finito a lo infinito.

Todos los conceptos contenidos en las categorías de Aristóteles y todos los conceptos de bien, verdad, ser, no alcanzan a significar la naturaleza absoluta de Dios. Ni siquiera en el supremo grado de conocimiento, en la inteligencia elevada por la gracia, se contempla propiamente la esencia divina, ya que tampoco los ángeles o los bienaventurados pueden contemplarla en sí misma, sino sólo en sus teofanías. Más aún, si esto es así es porque el Dios desconocido está más allá de todo lo que existe, y de todo lo que se puede concebir y decir: es nada, no sólo para nosotros, por no poder ser determinado —y toda afirmación supondría una determinación— y así en las negaciones, que remueven tales determinaciones, encontramos la más alta afirmación que podemos hacer de Dios, sino que Dios mismo para sí mismo se sabe como siendo esta nada, superior a todo lo que existe determinadamente.

Si la teología afirmativa dice algo de Dios, afirmando lo que la negativa remueve, es porque toma su términos de la Escritura, que busca de establecer una comunicación entre Dios y el hombre. Pero al decir que Dios es verdadero, bueno, sabio, etc., no puede significar sino que lo que hallamos en lo finito como tal tiene su causa fundante en esta naturaleza increada y creadora: «predica de Dios todas las cosas que son, y así se llama afirmativa, no para afirmar que es algo de las cosas que son, sino para persuadir que pueden predicarse de aquella naturaleza todas las cosas que provienen de ella, pues razonablemente se puede significar una causa por lo causado (*De divisione naturae*, l. I, c. 13).

Y aunque la teología negativa las removía en razón de las contrariedades, bien, mal, verdadero, falso que se implican en todas las determinaciones, desde esta teología afirmativa se predican «todas las cosas desde las superiores hasta las inferiores, por cierta semejanza, o desemejanza, o contrariedad, u oposición, pues cuanto de aquella naturaleza puede predicarse se predica en cuanto de ella deriva (ibid. l. I, c. 66).

La naturaleza increada y creadora se manifiesta así en el universo y en la Escritura, y se muestra en su imagen en la mente humana. Con formulaciones cuya letra se toma de san Agustín, el Erígena elabora una explicación filosófica de la Trinidad, que ha de ser entendida desde este punto de vista de la teofanía en la que se mueve la teología positiva —y así viene a ser un modo de nombrar la naturaleza creadora a partir de la naturaleza creada—, es decir de las cosas del mundo: de su existencia se concluye el ser de Dios, es decir el Padre; del orden del mundo se conoce Dios como sabiduría, el Hijo; del movimiento en el mundo se asciende a la vida de Dios, el Espíritu Santo.

2.ª) *Natura naturata naturans.* El mundo inteligible del platonismo, el mundo eterno y divino de las ideas y principios inmutables ejemplares de la realidad sensible. Naturaleza naturada por cuanto este mundo eterno de verdades es fundado y constituido con eterna necesidad por Dios en cuanto naturaleza naturante no naturada.

Pero este mundo inteligible emanado necesariamente de Dios es también Dios mismo, o lo que es igual, la naturaleza, el *logos* eterno, y es a su vez creador o naturante porque en virtud de este mundo inteligible emana de Dios la teofanía constituida por el tercer momento o etapa en la división de la naturaleza.

3.ª) *Natura naturata non naturans.* Es el mundo de las cosas, creadas por el Verbo. Escoto habla de creación de la nada, pero lo entiende en el sentido de que el *nihilum* del que el mundo es creado es Dios mismo como naturaleza naturante no naturada, ya que por la negación de todas las cosas es como más adecuadamente se puede hablar de Dios.

El mundo es eterno y la creación es una «inefable difusión por la que el ser divino hace todas las cosas, y se hace en todas ellas y es todas las cosas» (l. III, c. 4). En esta creación eterna y necesaria se confunden incluso en Escoto las procesiones trinitarias con la emanación de las criaturas, y así la misma Trinidad viene a constituirse y a existir por la creación del mundo.

Si el mundo fuese creado en el tiempo —dice Escoto— tendríamos que afirmar en Dios mismo la temporalidad y el sobrevenir accidental. El mundo es eterno y creado, lo que no es contradictorio, pues Dios mismo es también eterno y creado ya que se hace todas las cosas y es en ellas todo.

Dios crea las cosas por su Verbo, luego la creación se realiza a través de la visión inteligible. Puesto que la naturaleza divina no podría ver otra cosa que sí misma, como fundamento de la creación y con anterioridad fundante y no temporal, Dios crea las cosas por medio de esta visión de si mismo; pero al crear las cosas se crea a sí mismo, pues así se hace manifiesto y sensible.

«No debemos entender a Dios y a la criatura como dos que distan entre sí, sino como uno solo y lo mismo. Pues la criatura es subsistente en Dios y Dios en la criatura es creado de modo admirable e inefable, manifestándose a sí mismo, y siendo invisible haciéndose invisible, y creando todas las cosas se hace creado en todas, y hacedor de todas se hace hecho en todas, y siendo eterno comienza a ser, y siendo inmutable se mueve en todas las cosas y se hace todas las cosas en todas» (*De divisione naturae*, l. III, c. 17).

En este mundo eterno Dios es la fuente, las causas primeras inteligibles son el lecho del río y las criaturas sensibles las ondas de agua que por él fluyen. Escoto explica alegóricamente el relato del Génesis y atribuye a san Basilio el haber hablado con estilo de «homilía» para acomodarse al vulgo sobre la obra de los seis días.

El hombre ocupa el punto medio entre el mundo inteligible y el mundo sensible, y no debe ser definido como «animal racional» sino como «cierta noción intelectual creada eternamen-

te en la mente divina» *(De divisione naturae*, l. IV, c. 7). Desde esta antropología monista que parece un claro precedente de Spinoza, se constituye su teología del pecado y de la salvación.

La corporeidad corruptible mortal, así como la generación y la distinción de los sexos son consecuencia del pecado. El pecado original es la conversión del hombre a su propia naturaleza, representada en el paraíso del Génesis, y que le hace incapaz de volverse a Dios. Escoto Erígena habla de un abuso de la libertad del hombre e incluso afirma que por la caída no ha perdido el hombre su libertad, pero afirma por otra parte que no hay intervalo temporal entre la creación y la caída. La inocencia del paraíso, que sería la perfección de la naturaleza humana deificada, no ha existido nunca en un momento anterior a la conversión soberbia a sí mismo. Si el hombre hubiese estado en algún tiempo en el paraíso de la inocencia, hubiera sido perfecto y no hubiera podido perder su perfección. Por eso no puede darse razón de que el hombre haya abusado de su libre albedrío: «Las causas del abuso ilícito y del deseo perverso, tienen que ser buscadas solícitamente si alguien quiere hallarlas; yo por mi parte estoy en seguridad, dándole cuenta indudablemente de que nadie puede encontrarlas» (l. V, c. 36). En definitiva la causa del mal no puede ser hallada porque Dios mismo no tiene idea del mal, ya que el mal es algo meramente constituido por la carencia de realidad.

Con apariencias en algún momento agustinianas la metafísica del Erígena está en la línea del neoplatonismo de Plotino.

En la naturaleza humana ha sido por lo demás creada y con ella unida la totalidad de la creación sensible: «La naturaleza humana es total en la universalidad de toda la naturaleza creada, porque en ella ha sido creada toda naturaleza, y por la misma ha sido toda criatura unida, y en el hombre tiene que volver toda naturaleza y por él tiene que ser todo salvado» *(De divisione naturae*, l. IV, c. 5).

Obviamente el emanantismo neoplatónico reduce y resuelve en su cuadro de conceptos el contenido revelado de la encarnación y la salvación por Cristo.

4.ª) *Natura nec naturata nec naturans.* El movimiento dialéctico con que el sistema de Escoto Erígena describe la emanación desde la fuente increada y creadora que se manifiesta y se crea en todas las cosas, se consuma en esta misteriosa cuarta etapa, en la que por el retorno de todas las cosas a su origen fundante, la naturaleza entera queda constituida en el todo único indiviso e inmutable que, por ser él mismo principio, medio y fin, es increado y no creador, precisamente porque Dios es la totalidad de las cosas. En este abismo u océano tormentoso (cf. l. IV, c. 2) entra el Erígena a través de la idea de Dios como fin de la creación misma, hacia el que tienden todas las cosas eternamente creadas por él, que eternamente se crea en ellas. «Será Dios todo en todas las cosas cuando nada habrá sino Dios solo» (l. V, c. 8).

Dios se constituye a sí en el único, en el increado no creador a través de la «divinización». La cristología de *De divisione naturae* se construye sobre esta dinámica conceptual de eterno y necesario retorno, como un momento eternamente exigido, no como una consecuencia del pecado, sino por el proceso de emanación y retorno del universo en Dios. Así la encarnación salva no sólo al hombre y al mundo sensible, sino a las mismas ideas o principios ejemplares eternos al ser asumidos plenamente en Dios.

En su contexto metafísico, y a pesar de su reconocimento del pecado y de la condenación, es claro que el pensamiento de Escoto se mueve más auténticamente en las interpretaciones alegorizantes, que interpretan el castigo divino como una afirmación popular y exotérica. Su metafísica sobre el mal se expresa más plenamente en sus pasajes que afirman la salvación universal o restauración final de todas las cosas.

La complejidad muy probablemente hábil del lenguaje de Juan Escoto Erígena, que parece vacilar entre la afirmación y la negación del libre albedrío, el concepto bíblico de la creación de la nada y el monismo emanatista, y reviste de afirmación de trascendencia un agnosticismo en el plano de la *ratio* que deja sin norma de ortodoxia canónica su lenguaje teológico y su interpretación de la Escritura, y sobre todo las cir-

cunstancias de la época explican que, a pesar de las sospechas del papa Nicolás referentes a sus traducciones del pseudo Dionisio, y a la descalificación de su *De praedestinatione* por los obispos del concilio de Valence, no aparezca como un heterodoxo formalmente separado de la Iglesia.

En los siglos posteriores su influencia fue profunda y oculta, en lo referente a su pensamiento original, y pública y aceptada en su tarea de traductor del Areopagita. El progreso de la cultura y la maduración sistemática de la teología hicieron que en el siglo XIII, en el momento en que el papa Honorio III formuló la prohibición de las obras del Erígena, se tuviese una mayor conciencia del sentido de su obra.

Conviene insistir, para situar en su verdadero contexto la tarea del Erígena en el proceso histórico de la filosofía en los siglos medievales, en que la sistemática metafísica del Erígena se construye totalmente en el contexto y en el contenido de la doctrina sagrada que va de san Agustín a san Anselmo. El neoplatónico Erígena no es un «dialéctico», sino un «teólogo».

V. La cuestión de los universales

En el ambiente de la restauración carolingia y en el contexto de las artes liberales, la presencia de las obras de Boecio y de sus comentarios a Porfirio aporta el planteamiento de la cuestión en la que se centra la atención de la dialéctica en los siglos IX a XI: la pregunta sobre la naturaleza de los universales, sobre su carácter real o meramente intelectual y verbal.

Aunque nos parece inexacto afirmar que el origen de la filosofía durante los siglos medios está en la reflexión de los «escolásticos» dialécticos sobre este problema, se trata ciertamente de la primera incitación procedente del campo de las artes liberales, y que aporta unos planteamientos que, estabilizados ya a partir del siglo XII, iban a ser posteriormente decisivos en las grandes construcciones teológico-metafísicas del apogeo del pensamiento escolástico.

Condicionada en las posibilidades de su planteamiento por

la ausencia de las fuentes aristotélicas sobre la problemática epistemológica o psicológica de la génesis de lo universal en el conocimiento, la cuestión se mueve exclusivamente en el plano lógico del significado universal de los términos y en el plano ontológico de fundamentación de la realidad objetiva de las naturalezas universales.

Por la exclusiva atención al texto de Boecio la «cuestión de los universales» no se refiere tampoco ni a una sistemática de las categorías ni al problema de la universalidad en la línea de la predicación en las categorías distintas de la substancia. Tampoco se plantea en modo alguno el problema de la significación de los conceptos objetivos trascendentales o de la univocidad o analogía de los mismos, del que no se tomaría plena conciencia hasta el siglo XIII.

Los «universales», cuyo carácter se discute, son los géneros y las especies en la línea del predicamento de la substancia. Boecio había apuntado con terminología imprecisa una solución aristotélica reconociendo su subsistencia singular en la naturaleza y su intelección universal en la mente, en virtud de la semejanza de las cosas, y señalando la incorporeidad del universal abstraído en el entendimiento; con lo que se reconocía también un modo de existencia de la naturaleza en lo sensible, diverso del modo de su existencia como contenido concebido.

El primer planteamiento en el mundo de las escuelas posteriores a la restauración cultural carolingia se mueve, por el desconocimiento de Aristóteles, en la incomprensión de las tesis del propio Boecio, y en un ambiente de presupuestos derivados de un «realismo» de los universales de cierto platonismo empobrecido, carente del sentido y de la comprensión del mundo inteligible «trascendente» a las cosas, y más bien consistente en una «reificación» o sensibilización de las propias naturalezas universales.

El «realismo» predominante en esta primera época no se presenta todavía integrado en una sistematización metafísica. Sólo Escoto Erígena piensa el realismo en el contexto de una vasta síntesis según la tradición neoplatónica.

Fredegiso de Tours

El discípulo y sucesor de Alcuino, Fredegiso de Tours entiende que todo nombre que tiene algún significado no puede sino significar algo real. En virtud de este principio, en su obra *De nihilo et tenebris*, sostiene que, puesto que hablamos de la nada, tenemos que reconocer en ella cierta realidad, la de la materia de la que Dios crea todas las cosas. En el mismo sentido argumenta con respecto a las tinieblas, que según el texto bíblico existían sobre la faz del abismo, y que tenemos también que ver como algo real.

El autor de una glosa sobre el *Isagoge* de Porfirio, ya sea Rabano Mauro o tal vez su discípulo *Heirico de Auxerre* (841-876), siguiendo sin originalidad a Boecio, adopta, en reacción contra el realismo predominante, la tesis que niega que existan otras sustancias que las individuales con sus atributos y propiedades. La especie resulta de la reunión en el entendimiento de muchos individuos, y el género se constituye al significar muchas especies en un solo nombre.

Remigio de Auxerre

Discípulo de Heirico, pero influenciado por el pensamiento de Escoto Erígena, entiende los individuos como participaciones de una sola realidad constituida por la especie, a la vez que la propia especie consiste en una participación en la realidad única constituida por el género.

Salvo el gigantesco edificio metafísico levantado por el Erígena, y los elementos de reflexión filosófica implicados en las disputas teológicas, la tarea filosófica del siglo IX, que nos es conocida a través de datos fragmentarios, no parece pues haber alcanzado el nivel en que la hallaremos en el siglo XI, en que continúan en gran parte todavía los mismos problemas, pero en un momento de mayor madurez. El siglo que se inicia con la coronación de Carlomagno conduce a un paréntesis de

desintegración social y decadencia cultural que llena también gran parte del siglo x.

Las invasiones normandas y la quiebra del edificio político carolingio hacen cesar la vida de las escuelas, sólo mantenida en los monasterios benedictinos en virtud de la reforma procedente de la abadía de Cluny.

En ellas se mantiene, aunque en escritores sin originalidad, la tradición de los conservadores y transmisores, que mantiene la cadena entre el mundo antiguo y el cristianismo patrístico y la cristiandad occidental. Pero no hay hombres que puedan sugerir grandes figuras de educadores y patriarcas espirituales de los pueblos. Sólo la escuela monacal de Fleury, dirigida por el cluniacense Abon destaca entre las escuelas manteniendo viva la enseñanza patrística y la de las artes del *trivium*.

VI. Gerberto de Aurillac

La única figura sobresaliente en este siglo x es la del monje Gerberto (950-1003).

Formado en Aurillac —de aquí su título por el que es conocido— al que el abad Odón de Cluny había vuelto a la severidad de la regla en el ambiente de la reforma cluniacense, parece haber adquirido en España los conocimientos de las artes del cuadrivio, por los que destacó en su siglo con prestigio legendario. Se ha atribuido generalmente su formación al mundo arábigo de la culta sociedad islámica del siglo x, contemporánea de la máxima decadencia del mundo carolingio, pero se piensa que tal vez se debe a la escuela de Ausona (Vich), en la naciente Cataluña surgida de la Marca Hispánica, el contacto con aquella cultura científica, sorprendente para su siglo. Dirigió después la escuela de Reims y fue posteriormente abad de Bobbio, arzobispo de Reims y de Ravena y papa elegido el 999 con el nombre de Silvestre II hasta su muerte en 1003.

El nombre de Gerberto carecería de significación en la historia del pensamiento filosófico y teológico a no ser por la

singularidad con que su obra se presenta como vasta erudición enciclopédica, y especialmente por su orientación científica y humanística.

La biblioteca de Gerberto es de mayor amplitud que la de sus contemporáneos, ya que, en la tradición del abad Abon de Cluny, trabaja con la totalidad de los comentarios de Boecio sobre la lógica aristotélica, y no únicamente sobre el libro de las categorías y el *De interpretatione*, a que se reducía en general en las escuelas el estudio de la lógica.

Además representa Gerberto el resurgir del *cuadrivio* con un tratado de geometría, y un libro sobre el astrolabio basado en la ciencia árabe.

En Gerberto hallamos también una actitud hacia la cultura clásica que no es infrecuente en aquel turbulento siglo x, en el que aparecen, sea en la Roma dominada por las facciones opuestas en uno de los momentos de mayor decadencia del pontificado, sea en la Germania de los Otones abierta a una cultura bizantina prestigiosa bajo el imperio de la dinastía de los macedonios, modos de pensar y sentimientos que podrían sugerirnos los característicos del renacimiento florentino del siglo XIV.

En realidad se trata —en vísperas de la eclosión del románico, de la configuración de la estructura institucional del Occidente cristiano con el doble polo del pontificado reformador y del «imperio romano de la nación germánica», y del resurgir de las escuelas en las que iba a nacer en el siglo XI la «escolástica»— de la pervivencia del mundo antiguo en su secular ámbito itálico, y en la Germania romanizada, y ya ambiciosa de helenismo. Gerberto escribe en una de sus cartas que ha unido siempre al deseo del vivir recto el afán del bien decir. Entre tanto su contemporánea Rhoswitha, del monasterio de Gandersheim, pretendía ser un nuevo Terencio y vivía ideales «humanísticos» en su claustro benedictino.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

PSEUDO-DIONISIO: *Patrologia graeca*, vols. 3-4.
BOECIO: *Patrologia latina*, vols. 63-64.
CASIODORO: *Patrologia latina*, vols. 69-70.
SAN ISIDORO: *Patrologia latina*, vols. 81-84.
—, *Las etimologías*, B.A.C., Madrid 1951.
ALCUINO: *Patrologia latina*, vols. 100-101.
RABANO MAURO: *Patrologia latina*, vols. 107-14.
ESCOTO ERÍGENA: *Patrologia latina*, vol. 122.
GERBERTO DE AURILLACH: *Patrologia latina*, vol. 139.
ERMONI, V.: *Saint Joan Damascène*, París 1904.
CAPPUYNS, M.: *Jean Scot Erigena, a Study in Medieval Philosophy*, Cambridge 1933.
SEUL, W.: *Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platonischen und augustinischen Elemente*, Bonn 1932.
PICAVET, F.: *Gerbert ou le Pape philosophe*, París 1897.

11

CAPÍTULO CUARTO

LA FORMACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA

El siglo XI presencia el surgir definitivo de la sociedad o «cultura cristiana» occidental. El pontificado, que en la Italia del *siglo* X *había* vuelto a *su* vinculación *con* el *imperio roma*no de Bizancio, se occidentaliza definitivamente en alianza con los emperadores de la casa de Sajonia, y al asumir la obra reformadora cluniacense, toma la fisonomía que tendrá a lo largo de los siglos medios.

La idea imperial de Carlomagno es renovada por los Otones y el Sacro Imperio Romano de la nación germánica toma la estructura institucional que había de perdurar formalmente hasta la época napoleónica.

En este mundo cultural nuevo, cuya unidad se expresa en la eclosión del arte románico, florecen con impulso definitivo las instituciones creadas por Alcuino. El diálogo o el enfrentamiento de la dialéctica con la doctrina sagrada hará surgir la tensión entre la razón y la autoridad de la fe; en el campo de las artes liberales renacidas surgirán las tareas orientadas hacia la autonomía del saber profano.

I. LA RAZÓN Y LA FE: DIALÉCTICOS Y TEÓLOGOS

En este campo de las artes liberales las escuelas del siglo XI se caracterizan por un resurgimiento entusiasta y exclusivista de la dialéctica. Abundan los «escolásticos» seglares, que no

profesan la doctrina sagrada sino las artes humanas; proceden de Italia y extienden la moda dialéctica por las escuelas de Galia y Germania.

Es en este mundo cultural de los dialécticos no teólogos, conscientemente enfrentados a la antigua doctrina, es decir, al platonismo agustiniano, en la que surgirá la corriente de los que en el siglo XII llamará Juan de Salisbury la secta de los «nominales». Entre estos profesores «laicos» del siglo XI se suscita también una actitud que podríamos llamar de independencia «profesional» frente a la autoridad y a la fe. Se les conoce por sus contemporáneos como: «filósofos», «dialécticos», «sofistas», «peripatéticos».

La casi absoluta carencia de las artes «reales», característica de una época en la que el monje Gerberto había adquirido reputación de mago por su saber matemático y astronómico, y la ausencia, salvo un fragmento del *Timeo*, de la totalidad de la «filosofía real» de la tradición griega, hace que el empeño dialéctico no tenga otra materia o contenido que el mundo de la fe y del dogma, siempre presente, como algo dado y objetivo, en las escuelas y en la sociedad en que surgían.

De aquí que la profesión de la «dialéctica» apareciese con frecuencia como independencia, frente a la autoridad dogmática y a la tradición patrística, de un raciocinio que no tenía otra cosa de que ocuparse más que de los mismos misterios de la fe cristiana.

A una dialéctica antiteológica en su espíritu, necesitada de referirse a los temas dogmáticos, hay que atribuir los errores heréticos de un Berengario de Tours sobre la eucaristía, o el «triteísmo» que apunta en Roscelin de Compiegne.

Es costumbre presentar las escuelas del siglo XI señalando en ellas tres posiciones: La de los dialécticos antiteológicos; la de los teólogos antidialécticos, y una tercera posición, equilibrada y justa, que se quiere ver como precursora de los grandes momentos de la escolástica en su madurez, y que algunos autores han caracterizado como la de los teólogos-filósofos.

Para que este esquema resultara adecuado para la inter-

pretación de las relaciones entre la razón y la fe durante el siglo XI habría que corregirlo con las siguientes precisiones.

Los teólogos antidialécticos, entre los que sobresale san Pedro Damiano, tienen ante sí no una filosofía que se pretendiese autónoma y emancipada en sí misma frente a una doctrina sagrada, sino un pensamiento sobre los misterios revelados, que se pretende independiente de la fe por la fuerza de la dialéctica y rehúsa aceptar más de lo que se demuestra.

De aquí que la afirmación de que la pericia del arte humano ha de someterse como «sierva» a la doctrina sagrada se refiera, en el contexto de la época, a la dialéctica utilizada en el tratamiento del sentido de la Sagrada Escritura y del dogma cristiano.

He aquí el texto de Pedro Damiano, que parece ser la fuente primera de la noción de la filosofía como *ancilla theologiae:* «sin embargo la pericia del arte humano, si se la emplea alguna vez en el tratamiento de las palabras sagradas, no debe usurpar para sí misma con arrogancia el derecho de magisterio, sino que ha de servir como con cierto obsequio de fámula, como una sierva a su señora, no sea que yerre si pretende precederla» (san PEDRO DAMIANO, PL 145, c. 603).

Lo que se discutía era pues la independencia o la sumisión del raciocinio en el ámbito de la fe, en el que todos se movían, y cuyo contenido pretendían someter los «dialécticos» al raciocinio emancipado de la fe. Por lo mismo no se puede comprender la «tercera» posición de san Anselmo como la de un «teólogo» que asumiese una «filosofía» con la conciencia de encontrar un nuevo camino que mediase entre posiciones extremas. La inteligencia de la fe anselmiana no hizo sino reiterar la posición de san Agustín sobre la filosofía cristiana, reafirmada ante el desafío de los «dialécticos» que pretendían «entender, para después creer».

Las figuras más representativas de la corriente dialéctica son Anselmo el peripatético y Berengario de Tours. Formado en Parma, Anselmo el Peripatético viaja por muchos países y por doquiera se presenta cual aventurero de la filosofía. Se conoce de él una *Rhetorimachia*, entre autobiografía y libro

de viajes, que nos trae el testimonio del carácter vacío y pueril que, según la acusación de san Anselmo, caracteriza la obra de aquellos sofistas laicos.

Berengario de Tours (998-1088), discípulo de Fulberto de Chartres, y hondamente enfrentado a su maestro, fue archidiácono de Angers, pero vivió casi toda su vida en Tours ejerciendo el magisterio en su escuela.

Berengario es un sostenedor consciente de la omnímoda primacía de la razón, y su lema *per omnia ad dialecticam confugere* está fundamentado en su modo de comprender que el hombre es imagen de Dios en cuanto racional; la sumisión a la autoridad y la renuncia a la argumentación dialéctica serían la pérdida de esta dignidad.

La reacción frente a la dialéctica antiteológica se expresa en Alemania en Otloh de San Emeram y Manegold de Lautenbach que representan la posición más extremosa. El primero confiesa que se vio obligado a rechazar el saber profano como inútil e ilícito para el hombre consagrado a Dios, porque no podía superar ni con el estudio ni con la oración las dudas que se le planteaban sobre los misterios de la fe y la verdad de la Sagrada Escritura.

El segundo fue él mismo uno de los sofistas ambulantes que después de haber recorrido escuelas y ciudades en Germania y en Francia adoptó la regla de los canónigos regulares de san Agustín como refugio de su vida religiosa, y condenó como perniciosa toda ciencia secular; las doctrinas de los filósofos: Pitágoras, Platón y Aristóteles las juzga contrarias a la fe cristiana y perniciosas en orden a su salvación eterna.

Las dos personalidades más eminentes de la polémica que enfrenta la tradición a la ofensiva racionalista de la dialéctica en aquel siglo son san Pedro Damiano y Lanfranco, el maestro de san Anselmo.

San Pedro Damiano (1007-1072)

Figura importante en la Iglesia y en la sociedad de su siglo. Nacido en Ravena de humilde familia, consejero de los grandes pontífices reformadores, mueve a Nicolás II, para asegurar la independencia de la sede romana, a establecer en 1059 el modo de elección del papa por los cardenales. Arzobispo de Ostia y cardenal, es, práctica y doctrinalmente, el defensor de la autoridad pontificia y uno de los impulsores más eficaces de la reforma y de la lucha por la libertad de la Iglesia.

Su actitud tiene que ser comprendida en este contexto de su vasta influencia apostólica. Pedro Damiano es un teólogo, testigo fiel de la tradición. Como hemos visto su exigencia de servidumbre por parte de la argumentación filosófica respecto de la doctrina sagrada no es sino la afirmación de la primacía de la fe en el campo mismo de lo revelado. Un saber filosófico distinto y moviéndose en un campo heterogéneo respecto de los misterios de la fe no puede decirse que fuera negado ni afirmado por Pedro Damiano, para el cual, evidentemente, la cuestión no se planteaba.

Parece encontrarse en él un cierto impreciso «irracionalismo» por el hecho de que replica a objeciones basadas en el principio de contradicción, y presentadas contra el misterio trinitario, alegando que tal vez los principios que rigen nuestro raciocinio son inaplicables al ser infinito de Dios. Pero no hay que olvidar que un recurso parecido puede hallarse nada menos que en la cima de la escolástica moderna y en un autor tan consciente de la legitimidad y de la necesidad de la filosofía como es el propio Suárez.

En la historia de las etapas de la formación de la escolástica, san Pedro Damiano no tiene que ser citado ni como un negador fideísta de la razón humana, ni como un teólogo reaccionario, sino como un hombre de Iglesia de preocupación religiosa, que reacciona, frente a la hostilidad y desprecio de la fe que parece darse, en nombre del arte dialéctica, entre sus contemporáneos.

Lanfranco (1010-1089)

Como en los otros representantes de la posición defensiva de la tradición de la doctrina sagrada frente al antiteologismo dialéctico, su actitud es una reacción personal. Lanfranco es inicialmente un jurisconsulto seglar y un conocido dialéctico, pero ingresado en la abadía de Bec en Normandía, deja las letras seculares para consagrarse a la teología. Su lenguaje es menos radical que el de Pedro Damiano, y combate únicamente el abuso de un arte que erróneamente pretende sobreponerse a los misterios divinos e impugnarlos: «para los que ven con perspicacia, la dialéctica no impugna los misterios de Dios».

Desde esta posición acepta Lanfranco el empleo del raciocinio y del arte lógico para la comprensión de los misterios de la fe. Se trata en definitiva de una más explícita renovación del concepto agustiniano de las relaciones entre el acto de crear y su inteligencia racional. Como es obvio esta tesis coincide con la que guiará la tarea de su discípulo san Anselmo.

II. El nominalismo del siglo XI

En el estudio de la dialéctica en las escuelas del siglo XI, surge un estilo de pensamiento en el que encontramos la primera etapa del logicismo medieval.

En las últimas décadas del siglo, y en este ambiente logicista, toma conciencia de sí el «nominalismo» afirmado como solución al interrogante sobre la naturaleza de los universales, y que se formula en oposición al realismo de los *antiqui doctores*. La escuela nueva o secta de los *nominales* cristaliza en torno a la tesis llamada *sententia vocum* según la cual los géneros y las especies no son realidades sino palabras.

Quien es justamente considerado como el representante y aun el fundador de esta corriente nominalista es Roscelino de Compiègne (1050-1121). Discípulo de Juan el Sofista, un maestro del estilo y actitud que ya conocemos como característica

de los dialécticos y peripatéticos de su tiempo, fue canónigo en su ciudad natal, y después de retractarse en concilio de Soisons de sus expresiones triteístas sobre el misterio de la Trinidad, ejerció de nuevo el magisterio y tuvo entre sus discípulos a Pedro Abelardo en quien influyó decisivamente.

Polémicamente sostiene que los géneros y especies son «voces», *flatus vocis*, para subrayar que la posición tradicional no advierte que recibe como real lo que no es sino emisión de nuestro lenguaje. Ésta parece ser la orientación de su pensamiento, que por sernos conocido muy fragmentariamente, y con datos insuficientes sobre las posiciones precisas de los realistas que combate, no nos es posible determinar en su detalle sistemático.

Si la importancia filosófica de Roscelino está en haber puesto en marcha la actitud crítica frente al realismo antiguo, y en los ulteriores efectos de su magisterio, su nombre hubiese quedado tal vez desconocido de no ser por la polémica teológica suscitada por su doctrina trinitaria.

Su negación de la realidad del universal le lleva a insistir en que no podemos confesar en Dios otra realidad que la de las tres personas en que creemos, por lo cual, afirmando que tienen una misma operación y poder, no cabe hablar de una unidad de esencia o naturaleza. Roscelino introduce la terminología griega y vertiéndola al latín afirma tres substancias o personas.

En el conflicto que condujo a su retractación impuesta por el concilio de Soisons pudieron intervenir sin duda equívocos terminológicos, lo que se expresa en este episodio histórico parece ser la inadaptación y discordancia de ideales y actitudes de los «dialécticos» con respecto de la tradición del saber sagrado, en cuyo contenido penetran con el racionalismo teológico de aquellos siglos, caracterizado por una reflexión independiente de la fe sobre los datos de la fe misma.

La posición de Roscelino suscitó una reacción realista en Guillermo de Champeaux, que estimuló a su vez la de Pedro Abelardo. La impulsión nominalista de Roscelino pone en marcha la cuestión de los universales con un sentido filosófico del

que había de derivar, en el siglo XII, conceptos que serían elemento decisivo de las grandes síntesis del apogeo de la escolástica.

III. San Anselmo de Canterbury

Vida y obra

Para su biografía tenemos una fuente contemporánea escrita por su discípulo Eadmero. En Aosta, ciudad fronteriza entre la Lombardía y la Borgoña, nace de padre lombardo, Gondulfo, y de madre borgoñona, Ermenberga, ambos de linaje noble. Su padre, pródigo y disipado, fue monje después de enviudar. Su madre, profundamente religiosa, parece haber ejercido la influencia más profunda en la educación de Anselmo.

A una adolescencia estudiosa y piadosa, y después de haber deseado la vida monástica a la edad de quince años, sucede una juventud inquieta y aventurera. Entra en conflicto con su padre y abandona su hogar. Durante tres años vive en Borgoña, en Francia y en Lombardía.

La fama de su compatriota Lanfranco, prior de Bec, le atrae, aunque, a la vez que renueva en él la aspiración al monacato benedictino, le hace vacilar temiendo, según refiere su biógrafo por confesión del propio Anselmo, que el prestigio del gran maestro obscurezca sus propias posibilidades. Rectificada su ambición, Anselmo es monje benedictino a los 27 años de edad, en 1060.

Elegido abad Lanfranco es Anselmo prior en 1063. Y posteriormente abad en 1078. A los 60 años de edad, en 1093, el rey normando Guillermo el Rojo de Inglaterra le nombra Arzobispo de Canterbury. Sus años de Bec son llenados por su tarea de educador de monjes y maestro de sus contemporáneos, con influyente irradiación.

En la sede primada de Inglaterra, en la que sucede al propio Lanfranco, el arzobispo tiene que resistir frente al monarca Plantagenet, no sólo defendiendo la «libertad de la

Iglesia, lo que más ama Dios en este mundo» en la cuestión de las investiduras, sino vigilando sobre las tendencias cismáticas a las que conducía a la Iglesia de Inglaterra la política de Guillermo.

Durante el período en que Anselmo es prior o abad de Bec escribe sus obras más importantes para la historia del pensamiento filosófico. El *Monologion*, los tratados *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De casu diaboli*, y el opúsculo *De grammatico*, finalmente el *Proslogion* que contiene la reflexión sobre la existencia de Dios que ha venido a ser conocida como «argumento ontológico».

Al período de su episcopado parecen pertenecer los tratados: *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, en polémica contra Roscelin de Compiegne, el tratado *Cur Deus Homo*, que trata de comprender la encarnación del Verbo con el mismo espíritu y método con que el *Proslogion* busca la comprensión de la existencia de Dios; *De conceptu virginali et originali peccato* y *Meditatio redemptionis humanae* conexos con el anterior tratado; *De processione Sancti Spiritus* en donde se busca la inteligencia de la fe en la Trinidad en diálogo con las doctrinas de los griegos separados de la Iglesia Romana; *De Concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, etc.

Sentido y método de la obra de Anselmo

El destino singular de un pensador que, en unas breves páginas, ha expresado unas concepciones cuya influencia ulterior en la metafísica de Occidente no admite parangón sino con los textos más originarios de los filósofos que pusieron en marcha la reflexión griega sobre el ser, puede llevar fácilmente a un desenfoque histórico por una desvinculación de las geniales páginas de la «prueba ontológica» respecto de su contexto y de su orientación.

San Anselmo no es vocacionalmente un filósofo o dialéctico que fuese también respetuoso con la fe. Su tarea, aquella

por la que se le ha considerado «padre de la escolástica», es la de una consciente continuación de los momentos de la «sagrada doctrina» en que se ha asumido la tarea de inteligencia y comprensión «racional» de lo revelado. Después de la escuela alejandrina y de la obra de san Agustín, san Anselmo, en continuidad de espíritu y de método con este último, elabora en una síntesis más sistemática que la del propio san Agustín, aunque fragmentada en múltiples obras, el contenido revelado.

San Anselmo, entre cuyas obras únicamente el tratado *De grammatico* se refiere a temas no teológicos, piensa y medita, exclusivamente por decirlo así, sobre lo creído. Y lo hace como contemplativo y desde una situación espiritual de plegaria impulsada por el amor y anhelante de sentir y deleitarse en la bondad de lo contemplado.

«Te ruego ¡oh Dios!, que te conozca, que te ame, y que me goce en ti...» (*Proslogion* c. 26). «Haz te ruego, Señor, que guste yo por el amor, lo que gusto por el conocimiento; sienta por el afecto, lo que siento por el entendimiento» (*Meditaciones*, XI).

Anselmo, como hace constatar a su maestro Lanfranco, ha aprendido «en la escuela cristiana» lo que afirma. Por esto el principio que orienta su tarea y regula su método es: «No poner nunca en cuestión una verdad de la fe, sino que manteniendo siempre indubitablemente la fe misma, amándola y viviendo según ella, humildemente buscar en lo posible la razón de cómo es así como creemos... Primeramente, pues, hay que limpiar el corazón por la fe... y primeramente han de ser iluminados nuestros ojos por la guarda de los preceptos divinos... y por la humilde obediencia a los testimonios de Dios hacernos niños..., el que no creyese no entenderá. Pues el que no creyese, no experimentará, y el que no hubiese experimentado no entenderá» (*De fide Trinitatis*, c. II).

Su obra realiza así la fundación sobre bases agustinianas de la «teología» escolástica, entendiendo por tal la especulación sistemática sobre los misterios revelados mediante instrumentos racionales metafísicos. San Anselmo no se plantea, como no lo había hecho tampoco san Agustín, la cuestión de

una delimitación de objetos entre lo revelado y lo ontológico. La primacía de la fe abarca la totalidad del contenido de su reflexión pero no excluye, a pesar de la conciencia del carácter misterioso de lo revelado, y de la limitación y obscuridad del saber humano, la comprensión racional de los misterios. La meditación sobre las razones de la fe, y la inteligencia de la fe orientada por la fe misma «que busca el entendimiento», se ejerce con la misma actitud y método sobre la demostración de Dios o del libre albedrío humano que sobre la Trinidad, el pecado original o la encarnación redentora.

Sobre estos supuestos se comprende que en la tarea doctrinal de san Alselmo, de sentido y finalidad radical y exclusivamente teológicos, se inserte, ocupando puesto muy central, un pensamiento metafísico que, aunque no constituye un sistema de pensamiento fundado en sus propios métodos y sistemáticamente desarrollado, se integra como núcleo decisivo de su teología. Y aun podría decirse que, a pesar de la trascendencia histórica de su tarea como padre de la escolástica, san Anselmo revela su genialidad máximamente en el plano metafísico, en el que su obra es, en especial acerca de su reflexión sobre la existencia de Dios, una de las más altas cimas alcanzadas por el entendimiento humano.

La «prueba ontológica»

La paradójica unidad entre una actitud creyente, que parece rayar con el fideísmo, y a la vez racional, hasta la apariencia de racionalismo teológico, ha de ser tenida en cuenta para una comprensión auténtica de la célebre prueba de la existencia de Dios que, recibida y transformada en la modernidad racionalista, vino a ser nuclear en la constitución «ontoteológica» de la metafísica.

Anselmo hace hablar en el *Proslogion* a alguien que busca «elevar su alma a la contemplación de Dios y se esfuerza por entender lo que cree». El esfuerzo de elevación supone la lejanía de lo que busca contemplar. «Señor, si no estás aquí, ¿en

donde te buscaré como ausente? pero si estás en todas partes ¿por qué no te veo presente? pero ciertamente habitas en luz inaccesible.» La plegaria de estilo agustiniano contenida en el capítulo primero del *Proslogion* expresa el anhelo angustioso por la visión de Dios, en la conciencia, iluminada por la Escritura, de que el Dios escondido está fuera del alcance del hombre viador y caído: «Nunca te he visto Señor Dios mío; no conozco tu rostro.»

No se presupone, antes se excluye, en los presupuestos de la reflexión anselmiana, la tesis ontologista que pone el ser divino como *primum cognitum*. Que Dios existe, y lo que Dios es «es creído», y Anselmo busca en el *Proslogion* «entender lo que cree».

La aparente tensión entre fideísmo y racionalismo ha de ser vista en el contexto de la obra anselmiana. En el *Monologion*, había desarrollado su «conversación» sobre la esencia divina y otras cuestiones, invitado por algunos hermanos que le «establecieron esta forma de meditar: que no se persuadiese por la autoridad de la Sagrada Escritura, sino de modo que la necesidad de la razón brevemente expuesta obligase a asentir y la claridad de la verdad la mostrase de modo patente» (*Monologion*, prólogo).

El *fides quaerens intellectum* del *Proslogion* continúa el *exemplum meditandi de ratione fidei* del *Monologion*. El *Proslogion* intenta presentar un solo argumento «que no necesitase de otro alguno y se bastase para afirmar todo lo que creemos de la substancia divina».

El avance ulterior lleva a comprender que Dios es no sólo «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» — la definición de que parte la prueba —, sino que es «mayor que todo lo que puede ser pensado» (*Proslogion*, c. XV).

El argumento parte de la fe en que Dios existe y en que es «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado», y trata de entender esto que cree. El creyente dialoga con el «insensato» que, «dice en su corazón: no hay Dios». Y pues el insensato entiende lo que oye, al decir el creyente: «algo mayor que lo cual nada puede ser pensado», tiene que reco-

nocer que existe en su entendimiento lo que piensa. Pero es contradictorio que «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado» exista sólo en el entendimiento, ya que se reconocería algo mayor si lo pensásemos como existiendo en la realidad. Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado existe por lo mismo en la mente y en la realidad.

En un segundo momento y para confirmar que lo mostrado es «tan verdadero que no puede ser pensado que no sea», se argumenta sobre el fundamento de que es posible «pensar en un ente tal que sea imposible pensar que no existe». Es decir, que el concepto de necesidad del ser divino es introducido por san Anselmo desde la pensabilidad de algo cuya no existencia fuese impensable, esto sería ciertamente mayor que «todo lo que pudiese ser pensado como no siendo» lo que pone de manifiesto la impensabilidad de que no exista «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado».

Se parte del presupuesto implícito de la afirmación necesaria de lo que necesariamente tiene que ser pensado, con lo que san Anselmo viene a representar uno de los momentos culminantes de la conciencia de la pertenencia y unidad del pensamiento con lo que es. No se trata de que el conocimiento humano ponga la razón de ser y el fundamento de la divina esencia, sino que por el contrario, al poner de manifiesto la impensabilidad de que Dios no existe, se expresa la aceptación por el hombre de lo que requiere y exige Dios como aquello mayor que lo cual nada cabe pensar. «Porque si una inteligencia pudiese concebir algo mejor que tú, se remontaría la criatura sobre el Creador, y juzgaría del Creador; lo cual es sobremanera absurdo» (ibid. c. III).

Ningún sentido ni intención de univocismo «ontoteológico», que redujera el ser divino a un horizonte de objetivación humana, inspira la tesis de que sólo en cuanto insensato puede el hombre pensar a Dios como no existente, o más precisamente, que sólo en la insensatez del no saber qué habla o en qué piensa cuando nombra a Dios, puede pensar que no existe: «Nadie, entendiendo lo que es Dios, puede pensar que Dios no existe, aunque diga estas palabras en su corazón, o

bien sin significado alguno, o bien con un significado extraño, pues Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual quien entiende rectamente, ciertamente entenderá que de tal manera es, que ni siquiera sea pensable que no exista. Así pues, quien entiende que Dios es tal, no puede pensar que no existe» (ibid. c. IV).

A la argumentación anselmiana se le ha objetado siempre la ilegitimidad del paso del orden de lo pensado al orden de lo existente, o de la imposibilidad de conocer la existencia por puro concepto. Su contemporáneo el monje Gaunilón de Marmoutier, replicó bajo el título de *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*. Para Gaunilón todo el argumento o discusión de Anselmo supone que nadie niega o duda que exista una naturaleza superior a todas, lo que es precisamente lo que se exigiría que se probase. Si fuese posible pasar de la idea de «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado», se pasaría también del concepto de una isla *perdida*, de riqueza superior a cualquiera de las islas *afortunadas*, a la existencia de aquélla, como la más feliz y deliciosa de las tierras concebibles.

A la objeción de que no se puede pasar de la existencia en la inteligencia a la existencia en la realidad responde san Anselmo que desde el momento que puede ser pensado «aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse», es necesario que exista realmente. Porque el concepto de este ente exige que se le piense como sin principio. «Y todo lo que es concebible como posible, si no se afirma su existencia hay que reconocer que ha de ser pensado como pudiendo venir a ser, es decir, como pudiendo ser efectuado por un principio. Por lo mismo, aquello mayor que lo cual nada se puede pensar superior, por excluir en su concepto todo principio, no puede ser pensado como posible sin existir necesariamente. Así pues, si puede ser pensado existe necesariamente» (*Apología contra Gaunilón*).

A la objeción de la «isla perdida» responde san Anselmo que si alguien encontrase un objeto al que se pudiese aplicar la argumentación del *Proslogion*, se compromete a hallarlo en

la realidad. Pero sólo en el pensamiento de Dios encontramos que por su esencia misma existe «con tan cierta razón que no puede ser pensado que no sea».

La audacia de la aventura metafísica anselmiana alcanza su cima al expresar el dilema: «Aquello mayor que lo cual no se puede pensar... existe con tal razón de verdad, que de ser de otro modo no existiría en modo alguno.» No pensaríamos en Dios si pensáramos todavía en un ente de existencia dudosa: «Si alguien me dice que piensa que aquello no existe, digo que, al pensar esto, o piensa algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, o no lo piensa. Si no lo piensa, ya no puede decirse que piensa que no existe algo en lo que no está pensando. Pero si piensa en aquello mayor que lo cual nada puede pensarse ciertamente piensa en algo que es impensable que no existe.»

Pero además, a diferencia de otros momentos posteriores del pensamiento escolástico, en que se querrá constituir una argumentación ascendente basada en un orden esencial, como veremos en Duns Escoto, san Anselmo en el *Proslogion* y en la réplica a Gaunilón no alude sino indirectamente a la génesis del concepto de Dios mediante un ascenso e infinitación eminencial, exigido desde un concepto metafísico ejemplarista, por el conocimiento de las perfecciones limitadas del mundo creado, como lo realiza él mismo en otros pasajes, en especial en el *Monologion*. El empeño de hallar un argumento único y recibido por sí mismo, le lleva a instalarse en el concepto de Dios definido como «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado». De aquí la tendencia a interpretar su argumentación en el sentido de que el concepto de Dios es para el hombre primero e inmediato, y la afirmación «Dios existe», una proposición evidente al modo de los primeros principios.

Doctrina sobre Dios

La doctrina sobre la existencia de Dios y sus atributos, la parte de su obra en que san Anselmo revela su genio metafí-

sico, tiene en el «argumento ontológico» su culminación, pero no podría entenderse adecuadamente si se la redujese a él.

Las pruebas ascendentes que se apoyan en la existencia de las cosas dada en el mundo sensible, tienen en la idea de perfección el principio ontológico que conduce a traspasar lo limitado y múltiple para llegar a la naturaleza simple y única superior a todo.

La idea de perfección y el ejemplarismo son las dos dimensiones de la intuición central de san Anselmo. Sin una expresa fundamentación gnoseológica, pero moviéndose connaturalmente en el ambiente de la iluminación agustiniana, la idea de perfección da a su pensamiento el criterio que permite contemplar la realidad como desigual y graduada, mientras que el ejemplarismo exige remontarse a la perfección absoluta que es fundamento de toda posible participación.

«Es cierto y evidente que todos los objetos entre los cuales existe una relación de más y menos, o de igualdad, son tales en virtud de una cosa que no es diferente, sino la misma en todos... por consiguiente, como es cierto que todas las cosas buenas, comparadas entre sí, lo son igual o desigualmente, es menester que sean buenas por algo que se concibe idéntico en todas... ahora bien ¿quién podrá dudar que aquello por lo cual es bueno todo lo que es bueno sea un gran bien? Este bien es bueno por sí mismo, puesto que todo bien viene de él. Síguese que todos los otros bienes proceden de otro que ellos, y que él solo es por sí mismo. Existe pues un ser soberanamente bueno y soberanamente grande —porque solamente es supremo el que supera de tal modo a los otros que no tiene ni igual ni superior— es decir, existe un ser absolutamente superior a todo lo existente.»

En un segundo momento la consideración se centra en el existir de los entes múltiples, que no podría venir de la nada: luego la existencia de las cosas se fundamenta en un único principio que sea ser por sí, ya que si las cosas existentes fuesen concebidas como siendo cada una por sí misma, habría que suponer la existencia de una naturaleza de la que es propio el existir por sí, y de la que participan de esta prerrogativa

del existir por sí mismas; hay que decir más propiamente que existen todas las cosas en virtud de un principio único.

Una tercera formulación se mueve en el plano del orden jerárquico esencial en que se sitúa la desigual perfección de las naturalezas mismas. El argumento no se refiere ya en forma explícita a la experiencia ni al orden de los bienes deseados, sino que parece constituir la fundamentación de la idea del ser sumo en perfección en un proceso ascendente, de base puramente esencialista.

Este ascenso fundamenta la afirmación de que existe una naturaleza suprema. La objeción de Gaunilón a la prueba del *Proslogion*, de que sólo tendría validez si se demostrase que tiene que existir en la realidad algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, venía a exigir lo que san Anselmo había ya realizado en el *Monologion*. La ausencia de una gnoseología explícita por una parte, y el hecho de que la prueba del *Proslogion* que tiene su punto de partida en la idea de Dios recibida en la fe pretende sostenerse por sí misma, había de exponer la doctrina de san Anselmo a ser interpretada como un racionalismo ontologista.

La doctrina sobre los atributos divinos y sobre la distinción entre Dios y las criaturas la deduce san Anselmo de su definición característica de Dios como la naturaleza suprema:

«¿Qué eres tú, pues, ¡oh Señor Dios mío!, tú, por encima de lo cual no se puede suponer nada mejor? Y ¿quién puedes ser sino aquel que, existiendo solo por encima de todos por sí mismo lo ha hecho todo de la nada? Porque todo lo que no es este poder creador, es inferior a lo que nuestro pensamiento puede comprender en su más alto concepto pero estos pensamientos no pueden ser concebidos de ti ni convenir a tu esencia. ¿Qué bien podría entonces faltar al bien supremo, a ese bien del cual todo bien ha emanado? Eres, por tanto, necesariamente justo, verdadero, feliz y todo lo que vale más que exista que no exista, porque mejor es ser justo que no serlo, ser feliz que no serlo» (*Proslogion*, c. v).

Este criterio sirve para la selección de los atributos divinos. Podemos seguir una vía afirmativa y no sólo negativa,

y decir de Dios substancialmente todo aquello que «es absolutamente mejor serlo que no serlo». No hay que entender por tales las determinaciones que sólo pertenecen a ciertas naturalezas, ya que en este caso para otras superiores es mejor no tenerlas. El carácter absoluto del criterio apunta así a perfecciones simplemente tales. «Dios es la única substancia sobre la cual no se coloca nada mejor que ella, pues todo lo que ella es, es mejor que lo que no es. No es pues cuerpo... ni se puede decir que la esencia suprema sea algo de aquello que lo superior puede no tener; y hay que afirmar absolutamente de Dios todos los atributos por debajo de los que están todas las cosas que no son lo que la naturaleza suprema es. Por lo que es necesario que la naturaleza suprema sea viva, sabia, omnipotente, verdadera, justa, feliz, eterna y todo aquello que es mejor que su negación» *(Monologion*, c. XV).

La metafísica de la creación *ex nihilo* tiene pleno rigor de concepto y representa la consumación especulativa del pensamiento de san Agustín. Seguramente el pensamiento cristiano medieval debe a san Anselmo, frente a las confusiones del sistema de Escoto Erígena, la precisión de la idea de la radical dependencia del mundo creado respecto de Dios.

Sólo Dios existe como subsistiendo por sí, y la universalidad de las cosas, que no existen por sí mismas, han sido hechas por este mismo principio. Nada existe fuera del ser supremo y de lo que ha sido creado por este supremo Principio. No preexiste a la creación ninguna materia, ni al decir que las cosas han sido creadas de la nada tenemos que entender que hablamos de una realidad a la que se atribuyese el poder de originar las cosas o de transformarse en ellas. San Anselmo realiza agudos análisis de las expresiones en que se utiliza el término «nada» para depurar de todo dualismo su doctrina creacionista.

Desde los presupuestos y métodos de san Anselmo hubiera carecido de sentido que se plantease el problema de la posibilidad de la creación *ab aeterno*. Pero las reflexiones sobre la esencia suprema que no tiene principio ni fin, y su trascendencia sobre la sucesión temporal, le conducen en los capítu-

los XVIII y XIX del *Monologion* a la elaboración de lo que podríamos llamar una metafísica de la eternidad del ser divino.

Porque Dios es el único principio y fuente del ser de las criaturas, afirma san Anselmo que, «antes que todas las cosas fuesen hechas existía en la inteligencia de la naturaleza suprema, la esencia, la cualidad, y el modo en que había de ser, aunque las cosas que han sido hechas no eran nada antes de ser en cuanto que no eran lo que ahora son, ni existía una materia de la que hubiesen de ser hechas, eran sin embargo algo en cuanto a la razón del creador por la que y según la que vendrían a ser» (*Monologion*, c. IX).

La verdad

En su diálogo *De veritate* expone san Anselmo su metafísica de la verdad. Aunque toma su punto de arranque de la verdad de la enunciación, se orienta en un sentido que escapa totalmente a la conocida caracterización del «concepto tradicional de la verdad» formulada por Heidegger.

Para san Anselmo la verdad se da en la enunciación en cuanto afirma ser lo que realmente es en razón de que sólo así tiene la enunciación su rectitud, es decir la conformidad con lo que «debe ser» por su esencia.

Es decir, la misma adecuación del pensamiento a la realidad es vista como rectitud del pensamiento mismo en su esencia. La verdad es en sí misma esta rectitud entitativa por la que las cosas son lo que deben ser según el ejemplar de la razón eterna.

De aquí la definición anselmiana de la verdad: *rectitudo sola mente perceptibilis*. Esta rectitud se da en el conocimiento y en la voluntad, en la acción de la naturaleza o de la libertad, e incluso en los sentidos en cuanto cumplen las actividades propias de los mismos.

Pero todo lo recto lo es en cuanto participa de una sola y misma rectitud. El ejemplarismo anselmiano asciende a la verdad divina como única norma de toda rectitud y deber ser

en las esencias múltiples: «No hay más que una sola y misma rectitud... por consiguiente no hay en las cosas más que una sola verdad. Y solamente en sentido impropio hablamos de la verdad de estas o de aquellas cosas... puesto que la Verdad no tiene su ser ni en estas cosas, ni por ellas, ni de ellas... la verdad soberana que subsiste por sí misma no pertenece a cosa alguna, sino que en cuanto la cosa es según ella, se dice que es su rectitud y su verdad» (*De veritate*, c. XIII).

San Anselmo sigue a san Agustín en los temas del libre albedrío que plantea en conexión con la necesidad de la gracia para la salvación del hombre, y en el de la presciencia divina, la providencia y la permisión del mal. En su tratado sobre la *Concordia de la presciencia, de la predestinación y la gracia divina con el libre albedrío*, importante para la historia de este tema, insiste en que la presciencia divina no hace que sean necesarias las cosas que de antemano conoce como futuros libres y contingentes, y aunque hay que conceder que es necesario que la cosa sea en el supuesto que Dios sabe eternamente que así será.

San Anselmo califica esta necesidad de subsiguiente y no precedente, pero afirma que la presciencia de Dios no tiene su causa en las cosas, que provienen de su conocimiento. En cuanto a lo malo no puede decirse que proviene de Dios, porque en cuanto tal no constituye cualidad, acción ni esencia, sino carencia en la perfección.

La metafísica anselmiana del bien carece del profundo dramatismo de la experiencia de san Agustín, del que falta sobre todo en san Anselmo su característica vivencia antropológica y espiritual y el sentido de la intimidad de la vida personal. Cierto «esencialismo» da un matiz de «optimismo» racionalista a su modo de comprender la acción divina: «sería inconveniente que Dios dejase imperfecta su obra, y así la encarnación redentora fue necesaria para que Dios complete lo que comenzó... Cuando decimos que Dios obra algo como por necesidad de evitar lo que no sería honesto, hay que entenderlo, no como si Dios se viese impedido o forzado a hacer algo, sino más bien porque Dios lo hace por la necesidad de guar-

dar la honestidad. Esta necesidad no es otra cosa sino la inmutabilidad de su santidad, la que Dios tiene por si mismo y no por otro, por lo que es llamada impropiamente necesidad. Digamos, sin embargo, que es necesario que la bondad de Dios, en razón de su propia inmutabilidad, y aunque todo el bien que hace sea hecho al hombre por gracia, perfeccione en el hombre lo que comenzó» (*Cur Deus homo?*, c. V).

IV. La escuela de Chartres

La escuela fundada en Chartres hacia 990 por el obispo Fulberto alcanza en el siglo XII el desarrollo pleno de sus tradiciones, que marcan profundamente el estilo de este siglo. La escuela de Chartres renueva en el estudio de las artes del *quadrivium* la actitud de Gerberto de Aurillac, y por ella en gran parte se transmite a las escuelas inglesas de la siguiente centuria la tradición de un cientificismo, atento especialmente a las matemáticas y a la astronomía, y sin descuidar la experiencia de la naturaleza y la ciencia médica.

Este tradicionalismo científico se conjuga también en la escuela de Chartres con un cultivo del *trivium* que no se centra exclusivamente en la dialéctica, sino que cultiva la retórica en un ambiente de humanismo clasicista.

En el aspecto especulativo Chartres continúa la tradición del realismo platonizante, aunque en ella se producirá con Juan de Salisbury una evolución doctrinal que, paralelamente a la de Abelardo, preparará las ulteriores síntesis, al desplazar el acento, desde los contextos exclusivamente lógicos y metafísicos, hacia una gnoseología de la formación de lo universal por la abstracción.

El horizonte especulativo de la escuela de Chartres mantiene ya la amplitud marcada por la obra de san Anselmo y marca también una etapa en la mayor riqueza de la biblioteca de las escuelas. Con el *De Trinitate* de Boecio se comenta también el *Timeo* de Platón. En la dialéctica se introduce la *lógica nova*, es decir, los *Primeros* y *Segundos analíticos*,

el tratado de los *Tópicos* y el de los *Argumentos sofísticos;* hasta entonces sólo el tratado de las *Categorías* y *De la interpretación* con los comentarios de Boecio, y la *Introducción* de Porfirio constituían la base bibliográfica del arte dialéctico.

Ivo de Chartres, la figura de máximo prestigio en su época, Bernardo y Thierry de Chartres, el discípulo de Bernardo, Gilberto Porretano, Guillermo de Conches y Juan de Salisbury, son los nombres más significativos de esta escuela.

El pensamiento de Bernardo de Chartres no nos es conocido más que por las referencias de Juan de Salisbury. Canciller de la escuela y celebrado maestro parece haber representado la continuidad de un platonismo en el que las ideas universales tienen realidad verdadera y eterna. Preexistentes como ejemplares de las cosas sensibles se unen con la materia, creada de la nada, pero que ella misma es propiamente no ser, es decir carente de realidad verdadera, y de su unión resulta el mundo sensible. Es un creacionismo expresado desde presupuestos filosóficos más erigenistas que agustinianos.

Su discípulo y sucesor en el cargo de Canciller de la escuela, Gilberto Porretano (1076-1154) es autor de comentarios a las obras de Boecio y del *Liber sex principiorum*, tratado sobre las seis últimas categorías de la tabla aristotélica, que pasó a su vez a ser considerado durante siglos una obra clásica que fue comentada junto con las obras lógicas de Aristóteles y Boecio.

Gilberto Porretano expone su pensamiento sobre todo en su Comentario al *De Trinitate* de Boecio. Fundamentalmente platónico, distingue las ideas, que son los universales propiamente tales que existen en la mente divina eternamente, de las copias o imitaciones de las mismas ideas que son inherentes a las cosas creadas, y que son singulares en las cosas mismas individuales, pero universales en su semejanza entre sí y con las ideas divinas. Es la doctrina del *Timeo* de Platón traspuesta en el contexto creacionista.

La presencia de los universales en las cosas mismas y la afirmación del carácter *singular* de las naturalezas en lo indi-

vidual conducen de otra parte a una gnoseología que anticipa el futuro «realismo moderado» a que conducirá posteriormente la recepción de Aristóteles, y que Gilberto Porretano explica como una separación de la forma o idea participada en lo sensible respecto de su materia, que permite considerar las semejanzas de los singulares y aún elevarse a las mismas ideas a partir de las copias que son los universales en las cosas.

El realismo de Gilberto Porretano conduce a distinguir realmente las cosas individuales y su propia naturaleza universal existente en ellas, e incluso habla como si las personas divinas difirieran de la divinidad, y las relaciones entre las divinas personas fuesen extrínsecas o «asistentes» a las personas que entre sí refieren. Gilberto Porretano tuvo que defender la ortodoxia de su teología trinitaria ante los ataques de san Bernardo.

Thierry de Chartres, hermano de Bernardo y sucesor de Gilberto como Canciller, fue una personalidad de extensa influencia entre sus contemporáneos.

En el *Heptateuchon*, se recoge el catálogo completo de los textos utilizados en la enseñanza de las siete artes liberales y en él, se revela la amplitud enciclopédica y la actitud humanista que caracterizan a la escuela.

Su libro *De sex diebus operibus* es una exposición del Génesis en actitud sincretista con la cosmogonía del *Timeo*. Su creacionismo se expresa diciendo que el Padre es la causa eficiente, el Hijo la causa formal, el Espíritu Santo la causa final del universo cuya causa material está constituida por los cuatro elementos.

El Espíritu Santo es el alma del mundo y la divinidad es la forma esencial de toda la realidad creada. Ya que, al ser idéntico lo uno y lo divino, y existiendo todas las cosas por participación de la unidad, es Dios mismo la forma de todas las cosas. Dios es principio de la realidad creada, como la unidad es el principio de la serie de los números; las cosas creadas son participaciones de Dios mismo como unidad principal. Así se afirma al parecer, la verdadera realidad de lo múltiple, y la absoluta unidad de Dios, a la vez que la enti-

dad verdadera de lo múltiple consiste en subsistir en Dios mismo.

Guillermo de Conches (1080-1145) no pertenece a la escuela de Chartres pero sí participa de su mismo espíritu y ofrece las mismas características de cierto sincretismo y confianza audaz en la filosofía gentil. Como ellos se profesa cristiano, con lenguaje y actitud que revela la conciencia de la situación polémica.

Bernardo de Chartres subraya con énfasis que es cristiano y no académico, es decir, platónico. Pero su actitud es análoga a la de Erígena en cuanto a las relaciones entre la autoridad y la razón; critica a los adversarios que quisieran que «creyésemos como aldeanos y sin buscar razones».

Junto con elementos platónicos, profesa la cosmología de Demócrito, y en conexión con ella una gnoseología ingenuamente realista y fisicista que explica la sensación por las funciones de los órganos del cuerpo. El Espíritu Santo es para él el alma del mundo, lo que afirma en un contexto de monismo pansiquista.

Juan de Salisbury (1110-1180), nacido en Inglaterra, educado en Francia y obispo de Chartres al fin de su vida. Su obra es el fruto más maduro y completo de la escuela: humanista culto, admirador del estilo y de la mentalidad de Cicerón, le sigue también en la actitud ecléctica y modestamente escéptica que no le conduce a una negación de que pueda darse conocimiento verdadero, pero sí a una insistencia en las limitaciones del saber humano.

Sus obras, *Polycraticus* y *Metalogicus*, el poema *Enteticus* y *De dogmate philosophorum*, están escritas en estilo clásico que expresa una cultura refinada. En su *Metalogicus* se contiene una historia de la filosofía de su época y el horizonte polémico de su preocupación ética le lleva a polemizar con el epicureísmo y a dialogar con las doctrinas políticas de los griegos.

Juan de Salisbury tiene de la filosofía un concepto agustiniano. El verdadero filósofo es el amador de Dios, y el esfuerzo de los filósofos demasiado confiados en la razón es

comparable al intento de construcción de la torre de Babel. La filosofía ha sido una *theomakhia*, y esta lucha contra Dios es castigada con la confusión de lenguas. Un ejemplo de problema insoluble, en el que se pierde el intento estéril de la razón sin la fe, es la cuestión de los universales.

Como san Anselmo también Salisbury hace preceder por lo tanto la fe a la razón. Pero polemiza agudamente con los adversarios de los estudios que, con pretextos teológicos, quieren excluir de las escuelas el cultivo de las artes liberales. La dialéctica es necesaria, aunque hay que evitar el verbalismo y la esterilidad que resultarían de su estudio exclusivo: «Así como la dialéctica ayuda a las otras disciplinas; así, si se da sola, yace exangüe y estéril» (*Metalogicus* c. II, 10).

La razón ha de subordinarse a la fe y apoyarse en ella. Ha de apoyarse también en los sentidos para conocer los objetos del mundo corpóreo: «El arte o la ciencia tiene su origen en los sentidos.» Pero un conocimiento cierto y necesario no se alcanza sino por la razón superior y a la luz de las razones eternas.

Juan de Salisbury analiza el conocimiento apoyándose en la experiencia psicológica; aporta una solución que explica la génesis de los universales en nuestra mente mediante un procedimiento abstractivo por el que se atiende a la semejanza en la naturaleza específica en individuos numéricamente distintos para obtener la especie, y por la ulterior atención a la semejanza entre las especies, elabora los conceptos genéricos.

Juan de Salisbury tiene pues propiamente una posición equilibrada y media; no niega que se puedan considerar los universales separadamente por el pensamiento, aunque no se afirma su realidad separada de las cosas.

«Ciertamente uno es el modo de existir de las cosas, el que les confiere su naturaleza, y el de entender o significar las mismas. Pues aunque no pueda existir un hombre que no sea este o aquel hombre, puede sin embargo ser entendido y significado, de modo que no entienda ni signifique éste o aquél»... «La razón aprehende los géneros y especies considerando en sí misma la semejanza de cosas diferentes, y así

elabora, como dice Boecio, su concepto general, que versa sobre la conformidad de los hombres, así el de animal racional mortal. Lo cual ciertamente no puede existir sino en los singulares» (*Metalogicus*, 1.2, c. 20).

Juan de Salisbury expresa ya una preferencia por Aristóteles en la cuestión del conocimiento humano, matizada sutilmente por el respeto a la vinculación platónica del ejemplarismo agustiniano en el plano metafísico.

«Aunque Platón tenga consigo una gran multitud de filósofos, y cuente con el asentimiento tanto de Agustín como de otros muchos de los nuestros, en la afirmación de las ideas, no seguimos sin embargo su dogma en la disputa de los universales: porque aquí proclamamos como principal a Aristóteles; príncipe de los peripatéticos.»

V. La cuestión de los universales

De Guillermo de Champeaux a Pedro Abelardo

La cuestión de los universales suscitada por los dialécticos del siglo XI y el antirrealismo nominalista de Roscelin de Compiegne es también de estímulo central de la reflexión filosófica de los cultivadores del *trivium* en este siglo. A través de la reacción realista de Guillermo de Champeaux, que suscita a su vez en su discípulo Abelardo una nueva oposición antirrealista en la que el problema madura y evoluciona, en este siglo llega a adquirir la función que se le ha reconocido tradicionalmente en la elaboración de la síntesis escolástica.

Guillermo de Champeaux (1070-1120) discípulo de Roscelin y maestro de Pedro Abelardo es el hombre que enlaza las dos épocas.

Puede hablarse de tres sistemas profesados por Guillermo de Champeaux: la *teoría de la identidad*, según la cual la esencia es la misma en todos los individuos de una especie, que sólo difieren entre sí en sus accidentes. La *teoría de la indiferencia* en la que la naturaleza específica ya no es afirmada

como una y la misma, en el sentido que coinciden así en ser hombres pero que tienen cada uno su propia naturaleza humana. Finalmente afirmó la *teoría de la semejanza*, en que la naturaleza de cada uno de los individuos ya no es ni idéntica ni no diferente en cuanto naturaleza, sino sólo semejante. En esta última posición Guillermo de Champeaux está ya en una posición antirrealista, en total oposición a su primera etapa.

La reacción contra el realismo se da también en otros autores que buscan posiciones medias. Así Abelardo de Bath, oriundo de Inglaterra, discípulo de las escuelas de Laon y de Tours y viajero por la península Ibérica y por Grecia.

Abelardo de Bath es autor de unas *Quaestiones naturales*. Conocedor del árabe tradujo los *Elementos* de Euclides y otros tratados matemáticos a partir de las versiones conocidas en España. Su Diálogo *De eodem et diverso* se ocupa de las artes liberales desde el contraste entre el saber filosófico, que se ocupa de lo inmutable y de lo mismo, y el saber filocósmico que se ocupa de lo diverso y variable.

Aún en esta perspectiva platonizante e influida por la escuela de Chartres, con la que coincide en su cientificismo, tiene una doctrina propia sobre la cuestión de los universales.

La teoría de los *respectus* presenta el conocimiento del individuo como tal, de su naturaleza específica y de su género como diversos aspectos —*respectus*— del conocimiento de la misma realidad, con diversos grados de profundidad. El conocimiento de lo individual en cuanto tal es inferior al de la especie y el género que se alcanzan por una intuición más profunda de la realidad que se da en el individuo mismo. Por esto Platón considera los géneros y las especies en sí mismos como separados, con lo que se constituyen en el mundo inteligible, pero su pensamiento no difiere en el fondo de Aristóteles, que aunque afirma que la naturaleza se da en lo singular sensible, distingue también de este conocimiento inmediato de lo singular la captación inteligible de los universales. En esta teoría de los *respectus*, las especies y los géneros tienen ciertamente unidad, en cuanto tales, distinta de la unidad individual, pero su unidad es meramente lógica y no física o entitativa.

Gualterio de Montaigne, discípulo de la escuela de Tournai y obispo de Laon, formuló la llamada teoría de los estados, que parece influida por la de Abelardo de Bath, y que sólo conocemos fragmentariamente. Un mismo individuo, Platón, es en sí mismo individuo, especie (hombre), género próximo (animal), y género remoto y supremo (substancia).

Pedro Abelardo (1079-1142) es figura de mayor importancia filosófica. Discípulo del nominalista Roscelin y de Guillermo de Champeaux, en la etapa ultrarrealista de la teoría de la identidad, realiza su obra a partir de la polémica con ellos. Su maestro en teología fue Anselmo de Laon, tal vez el primer autor de una *Summa* de la ciencia teológica.

Toda su vida y sus tareas en las escuelas de Melun, Corbeil y París, tiene el carácter de apasionamiento y de rebeldía aventurera.

Aparte de su autobiografía titulada *Historia calamitatum* sus obras principales son: *De unitate et trinitate divina*, polémica contra los errores trinitarios de Roscelin. *Sic et non* (1122), que constituye una compilación de sentencias, relativas a aparentes contradicciones de la Sagrada Escritura; *Theologia christiana*, complemento apologético de su obra contra Roscelin; su obra moral *Ethica seu scito te ipsum* y la *Introductio ad theologiam*, cuya doctrina fue combatida por San Bernardo y condenada en el concilio de Sens (1140).

Por su aportación al problema de los universales, Abelardo, anticipa la futura síntesis que conocemos como realismo moderado, pero no está todavía propiamente en ella, ni su doctrina se arraiga en una sistemática coherente.

Abelardo es antinominalista por su polémica con Roscelin, a la vez que radicalmente antirrealista contra Guillermo de Champeaux. A pesar de este combate en doble frente, su pensamiento, a veces caracterizado como «conceptualismo», puede parecer más cercano al nominalismo que al realismo tradicional.

La aportación más importante de Abelardo consiste en centrar la atención en el contexto del significado de las palabras. Los universales no son cosas, y esto es así precisamente porque todo lo real es individual, y lo universal se opone al individuo.

Abelardo alcanza una comprensión sutil y profunda del sentido de la «significación», que se revela en su refutación del craso nominalismo de Roscelin. Los universales no pueden ser sonidos o voces, porque como tal sonido o *flatus vocis* no es sino algo singular o sensible, es decir, una realidad natural. Lo universal es algo que no está en la realidad, sino en el significado de las palabras.

«Ninguna cosa ni ninguna colección de cosas puede ser predicada de muchas distributivamente, lo que exige la propiedad de lo universal»... «puesto de manifiesto que ni las cosas en su singularidad ni tomadas colectivamente pueden ser dichas universales en cuanto que se prediquen de muchas, resta adscribir tal universalidad a las solas palabras» *(Glosa sobre Porfirio*, exordio).

Con lenguaje impreciso, Abelardo dice que el universal es un *sermo*, es decir, una palabra significativa, y también dice que es una *opinio*, o representación confusa. En este punto la doctrina de Abelardo se mueve en línea diversa de la de un «realismo moderado» aristotélico.

Para Abelardo el conocimiento verdadero o ciencia es acerca de lo real, y esto es lo individual. Las significaciones universales en este su carácter confuso son por esto mismo caracterizadas como «opiniones». Su teoría de la abstracción tal vez por estar insuficientemente fundamentada no alcanza a explicar la consistencia esencial y necesaria de lo inteligible.

«Podemos preguntarnos, cuando el alma siente y entiende lo mismo, como cuando mira una piedra, si también entonces el entendimiento forma una imagen de la piedra, o incluso simultáneamente se dé lo entendido y lo sentido sobre lo mismo. Pero lo más razonable parece que entonces el entendimiento no necesita de imagen o representación, porque tiene ante sí la verdad de la substancia... Distingamos ahora el entendimiento (concepto o imagen intelectual) de lo universal y de lo singular. Que se distinguen en esto: que el del nombre universal es una común y confusa imagen de muchos, mientras que el que genera la voz singular, es propia de uno solo y posee como su singular forma, esto se refiere sólo a una persona. Así cuando

oigo "hombre" surge en la mente algo que de tal modo se comporta a cada uno de los hombres, que sea común a todos y no propio de ninguno. Pero cuando oigo Sócrates, se forma en mi ánimo una forma que expresa la semejanza de una cierta y determinada persona. Por lo que por la palabra Sócrates la cosa es certificada y determinada, mientras que por la palabra hombre, cuya inteligencia se refiere a la forma común de todos, la comunidad misma es confusa de modo que no entendamos la forma de todos. Por lo que se dice que hombre no significa rectamente ni Sócrates ni otro, porque por la fuerza del nombre ninguno es certificado... Creo que sobre las formas intrínsecas que no vienen a los sentidos, cual son la racionalidad, la mortalidad, la paternidad, más bien tenemos opinión. Sin embargo los nombres de cada una de las cosas existentes generan de suyo entendimiento más que opinión» (ibid).

El horizonte intelectual de Abelardo se contiene en los límites trazados por la dialéctica de las escuelas del siglo XI y su biblioteca es incluso menos extensa, en cuanto a las obras de Aristóteles, que la de la escuela de Chartres.

En la historia de la teología escolástica y de un modo general en la del método escolástico, Abelardo ejerce una influencia con su obra *Sic et non*, precedente del examen de las autoridades opuestas que forman parte de lo que llegó a ser el método de santo Tomás y los grandes teólogos del siglo XIII.

Se insinúa cierto avance hacia la aceptación de un ámbito propio de saber racional, pero no se plantea formalmente el problema de la delimitación entre «filosofía» y «teología». La tragedia de Abelardo es la de su orientación predominante hacia la dialéctica, mientras que el contenido doctrinal al que la aplica siga siendo preferentemente el misterio revelado. De aquí que a pesar de que sus adversarios no tuvieran tampoco una sistemática clara sobre la conexión entre la razón natural y la fe, es totalmente injusto acusarlos de antirracionalistas. Con el mérito de una mayor profundidad espiritual y mística, Bernardo, el gran adversario de Abelardo, merece ser juzgado como un hombre de Iglesia que está en una actitud semejante a la de Pedro Damiano frente a los dialécticos del siglo XI.

La tarea ética de Abelardo desarrollada en *Nosce te ipsum* se mueve en un ambiente de superior originalidad filosófica. Su tratado, presidido por la idea del soberano bien, contempla las virtudes y los vicios como aquello por lo que el hombre se orienta o se aleja de su fin. Su idea más característica es la de definir la bondad de los actos no por ellos mismos sino por razón de la intención que los preside. No se trata de una moral meramente subjetiva, ni mucho menos de la anteposición del juicio de la propia conciencia, sobre la intención honesta del fin. Por buena intención entiende Abelardo no la aparente ni la subjetivamente tal, sino la que es en verdad intención buena. Incluso nota Abelardo que sería incorrecto reconocer que los infieles obran con buena intención fundándose en que están en la convicción de obrar bien.

VI. El misticismo

San Bernardo de Claraval

San Bernardo abad de Claraval y el verdadero patriarca espiritual del nuevo benedictinismo cisterciense, ha sido considerado como el último de los padres de la Iglesia.

La denominación, precisamente por su carácter tardío cronológicamente —la edad patrística se considera terminada en Oriente con san Juan Damasceno—, expresa bien el sentido total de su obra. San Bernardo es un hombre de Iglesia, testimonio de una actitud cristiana que, centrada en la fe y en la vida contemplativa, se enfrenta al orgullo de la especulación filosófica y a la vanidad de los saberes humanos.

Heredero de la riqueza doctrinal de la patrística y sutil conocedor de los hombres, san Bernardo de Claraval es una mente excelsa y genial puesta al servicio de lo que podríamos llamar una primacía cristiana de la acción frente a una vida teorética de horizonte secular. Enlaza en esto con san Isidoro de Sevilla y con san Gregorio Magno. Hay que reconocer en él sobre todo la presencia del espíritu de san Agustín en la

dimensión religiosa y sagrada de su pensamiento, y en sus enseñanzas como doctor de la gracia.

Pero si la obra de san Bernardo de Claraval y la corriente espiritual derivada de ella han sido un factor decisivo en la presencia de la teología agustiniana en la cristiandad medieval, se trata de un agustinismo «desplatonizado» y en el que se abandona incluso el concepto de «filosofía cristiana» y el intento de encontrar en la «teología natural» de los filósofos gentiles una preparación para el Evangelio.

«¿Qué me importa la filosofía? Mis maestros son los apóstoles; y ellos no me han enseñado a leer a Platón ni a desentrañar las sutilezas de Aristóteles, sino que me han enseñado a vivir. Y creedme, no es ésta una ciencia de pequeña importancia» *(Sermón en la fiesta de san Pedro y san Pablo,* 3).

San Bernardo invoca como su única sabiduría a Cristo crucificado. La inteligencia de la fe no es su problema. Abelardo había subrayado la imposibilidad de creer algo que no fuese inteligible; y fuese la que fuese la posible interpretación correcta de un modo de expresarse que parecía invertir la primacía anselmiana de la fe, san Bernardo reacciona no buscando entender para creer, ni aún creyendo para entender. No busca la inteligencia sino la fe misma. De aquí que la misma tradicional especulación trinitaria no llama su atención: «¿Cómo la pluralidad está en la unidad y en una tal unidad? ¿Y cómo la unidad está en la pluralidad? El escrutarlo es temeridad; creerlo es piedad; conocerlo es la vida y la vida eterna» *(De Consideratione* c. VIII, PL 182, col. 799).

No podemos conocer la esencia divina, aunque por las criaturas se nos hace indubitable su existencia. Las cosas creadas, con su variedad de naturalezas y formas, vienen a ser como rayos de la divinidad que muestran que existe «aquel por quien ellas son, sin llevar a definirnos sin embargo lo que él es» *(In Cantica,* sermón 31, 3, PL 183, col. 941).

San Bernardo cita implícitamente la definición anselmiana al preguntarse ¿Qué es Dios? y responder: «Aquello mejor que lo cual nadie puede pensar nada» *(De Consideratione* l. V, c. VII, n.° 15, PL 182, col. 797).

La polémica con Gilberto Porretano le lleva a subrayar la indentidad entre Dios y la divinidad. Dios no es lo mejor que se puede pensar por poseer o participar la excelencia de la divinidad: «En Dios no hay otra cosa que Dios» no porque neguemos su divinidad sino porque la divinidad no es otra cosa que Él mismo. Dios es simplicísimo y por decirlo así unísimo» (ibid. n.º 16-17, PL 182, col. 978).

Es preciso reconocer que su carencia de expresa intención filosófica no priva a san Bernardo de un poder genial de situarse en el centro de los problemas con penetrante profundidad metafísica. La misma precisión se advierte en sus definiciones sobre el libre albedrío, aunque no es considerado como tema en sí mismo sino sólo en el contexto del testimonio dado por su obra *De Gratia et libero arbitrio* a la teología de la gracia de san Agustín.

Si la obra de san Bernardo queda totalmente fuera de la línea que conduce a la formación de la escolástica, hay que reconocer por lo mismo que está en posición totalmente distinta, de las situaciones polémicas que habían de surgir en la siguiente época entre la «antigua escolástica» tradicional y la escolástica aristotélica.

Su mentalidad no sólo es «patrística», sino que por las razones ya apuntadas, prolonga caracteres «preagustinianos».

VII. La escuela de San Víctor

La abadía de San Víctor, próxima a París, comunidad bajo la regla de san Agustín, es uno de los centros culturales y espirituales de la época.

Algunos nombres de la escuela de San Víctor, como los de Gualterio y Godofredo tienen que ser citados entre los adversarios intransigentes de la especulación racional como hostil a la fe y a la vida mística. Gualterio de San Víctor califica como «los cuatro laberintos de Francia» a Abelardo, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers y Gilberto Porretano, a los que describe como «arrastrados por un mismo espíritu aristotélico con el

que tratan con ligereza escolástica los misterios inefables de la santa Trinidad y de la encarnación». Puesto que la filosofía es en sí misma contradictoria no es de extrañar que el orgullo de los filósofos y la vaciedad de su especulación haya sido la fuente de la que han brotado todas las herejías.

Pero el carácter general de la escuela es el de una especulación al servicio del misticismo, que se despliega como sistematización teológica, y que utiliza al servicio de la doctrina sagrada la dialéctica y los saberes profanos. Las dos figuras más eminentes de la escuela son Hugo y Ricardo de San Víctor.

Hugo de San Víctor (1096-1141), figura relevante e influyente en su siglo, es hombre enciclopédico; su idea central es la de conseguir la unidad del sistema del saber y su ordenación a la vida contemplativa.

Sus obras abarcan el estudio de las artes liberales, como instrumento necesario para la ciencia sagrada, como su *Didascalion;* la teología contenida en *De sacramentis christianae fidei*, que es realmente una *Summa theologica*, y la *Summa sententiarum* compilación en la línea característica de los sentenciarios; comentarios a la Sagrada Escritura y a las obras del pseudo Dionisio Areopagita; y además su tratado de teología mística titulado *De contemplatione eius speciebus.*

Renovando la clasificación tradicional, divide la ciencia en cuatro sectores: La teórica, la práctica, la mecánica y la lógica. Que tratan respectivamente de la verdad, de la disciplina de las costumbres, de las actividades de nuestra vida, y de la ciencia del lenguaje y de la discusión.

La teórica se divide en física, matemática y teología (en el sentido de la división aristotélica); la práctica abarca la ética (individual), la economía (doméstica o familiar) y la política —siguiendo también con fidelidad una tradición de origen aristotélico—. La mecánica abarca siete disciplinas referidas a los tejidos, las armas, la navegación, la agricultura, la caza, la medicina y el teatro. La lógica abarca la gramática y el arte de razonar, que comprende la teoría de la demostración, la retórica y la dialéctica.

Subraya la importancia de las siete artes liberales, y se ocupa

con atención especial de lo que hay que leer, y del orden y del método de la lectura, en lo que consiste principalmente para él la tarea propia de las escuelas. Esta preocupación educativa le lleva a afirmar el carácter inseparable que tiene en la educación el conocimiento de todas las artes. El descuido de cualquiera de ellas imposibilita la adquisición de la verdadera sabiduría.

Su doctrina sobre los universales se inspira en la teoría de la abstracción y se mueve ya en un realismo moderado, que representa también una aportación aristotélica a la ulterior síntesis.

Importante para la evolución de la filosofía escolástica es la doctrina de Hugo de San Víctor sobre la demostración de la existencia de Dios. No acepta el argumento anselmiano, sino que exige para la prueba un punto de partida experimentable y existencial. La demostración se despliega en tres vías: la que parte de la indudable existencia del alma, y de nuestra ciencia de no haber existido siempre, es decir, una vía que conduce a Dios creador a partir de la experiencia íntima de nuestra contingencia, en la que han visto algunos un precedente del pensamiento de Descartes en sus *Meditaciones;* la que parte de la mutación de las cosas del mundo y asciende, inspirándose en san Agustín, a Dios como inmutable y eterno; y la que contempla el orden y la finalidad del universo y asciende al gobierno divino. Pone en la voluntad de Dios el fundamento de la verdad, la justicia y el bien.

Hugo de San Víctor se mantiene fiel a un concepto unitario de «filosofía» que integra bajo la fe todo el saber humano, y culmina a través del triple grado de *cogitatio, meditatio* y *contemplatio* en la vida de contemplación mística que anticipa el goce de Dios en que consiste la felicidad del hombre.

Ricardo de San Víctor (muerto en 1173), es escocés de nacimiento y discípulo de Hugo, al que sucedió. Sus obras principales son: los seis libros *De Trinitate*, que ocupan un lugar excepcional en la historia de la especulación trinitaria, y contienen uno de los momentos de mayor influencia de la teología patrística griega en Occidente, y el *Liber excerptionum.*

Concibiendo también el saber como unitario, y orientado bajo la finalidad contemplativa y mística, ve la razón de las tres disciplinas: teórica, práctica y mecánica en ejercicio de la «sabiduría», de la «virtud» y del «cuidado». La sabiduría es el esfuerzo del hombre por remediar la ignorancia, que priva en él su carácter de imagen de Dios; la «virtud» es el esfuerzo del hombre por superar la «concupiscencia», en el sentido de la pecaminosidad que destruye en él la semejanza divina; el «cuidado» que el hombre despliega en las artes mecánicas responde al esfuerzo humano por defenderse de la corruptibilidad del cuerpo, manifestada en las enfermedades y necesidades, y expresa el deseo humano de la inmortalidad.

La doctrina sobre la demostración de la existencia de Dios se enriquece en Ricardo de San Víctor en una línea de pensamiento que, como la de su maestro Hugo, se apoya en el punto de partida sensible. Ricardo de San Víctor construye también una triple vía: la primera busca el origen del ser temporal y lo encuentra en el ser eterno; la segunda, es el argumento de inspiración agustiniana que arranca de los grados de perfección de los seres del universo —anticipación también de la cuarta vía tomista—; la tercera, es de carácter más «apriorístico» y a partir de lo sensible se instala en la línea de la posibilidad de las esencias, para moverse hacia el ser de Dios por un camino de ascenso de lo ejemplado al ejemplar; esta última parece anticipar algunos aspectos del camino ascendente esencialista que seguiría el pensamiento de Duns Escoto.

Ricardo de San Víctor revela la originalidad de su genio metafísico en su teología trinitaria. El ser de Dios es amor y por su carácter comunicativo constituye las propiedades de las divinas personas. Sólo la substancia suprema se identifica con el amor en plenitud. Ahora bien, el amor es primeramente gratuito y liberal, por lo que se dirige a alguien con anterioridad e independencia de cualquier comunicación recibida; el amor también es debido como correspondencia al amor recibido. En la Trinidad se distingue la persona que es principio de amor gratuito, la que a la vez recibe el amor al que corresponde con su amor debido, y lo comunica gratuitamente, y la persona

que sólo recibe amor gratuito y no es origen ya de procesión activa en el seno de Dios. La identidad de la substancia divina es poseída por cada una de las personas porque el amor supremo se distingue sólo en las diferencias de las propiedades (cf. *De Trinitate*, l. v).

En conexión con su teología trinitaria Ricardo de San Víctor discute la legitimidad de la definición de Boecio sobre la persona. No puede entenderse ésta como «substancia individual de naturaleza racional», por cuanto en este caso sería incompatible la trinidad de las personas con la unidad de la naturaleza divina. Propone una nueva definición, pensada desde aquella teología centrada en el carácter estático del ser divino como Amor: con respecto a las personas trinitarias la expresa diciendo que: «persona es la existencia incomunicable en la divina naturaleza».

En esta definición el prefijo *ex* se refiere a la originación de la *sistencia*, es decir, de la esencia, naturaleza o realidad substancial. Su inclusión en el término que significa la persona intenta destacar que ésta ha de ser entendida desde la originación o procedencia de su realidad substantiva.

Esta procedencia distingue las personas en lo divino, mientras que en las criaturas la incomunicabilidad personal se apoya también en las diferencias individuales substantivas. Pero el ente personal como tal no es pensado por Ricardo de San Víctor sin la referencia a aquella habitud o respectividad de procedencia u origen (cf. *De Trinitate*, l. IV).

VIII. Materialismo y dualismo

En este siglo se produce una nueva difusión e influjo del tratado de Escoto Erígena *De divisione et naturae*.

En Bernardo de Tours revive en mucho mayor grado que en la escuela de Chartres un monismo emanatista de inspiración neoplatónica y con elementos de origen neopitagórico que dan a su pensamiento un sentido análogo a la cábala. Su obra *De mundi universitate*, aparecida hacia 1150, inspirada en Erí-

gena, contiene un sistema de la naturaleza explícitamente panteísta.

Mayor influencia en la vida contemporánea tuvieron Amaury de Bène (muerto hacia 1206) y su contemporáneo David de Dinant, en los que el monismo panteísta se explicita en sus consecuencias antropológicas y éticas y adopta, especialmente, una expresión claramente materialista.

Amaury de Bène afirmaba que no sólo Cristo sino todo hombre es divino, y que por lo mismo carece de sentido el concepto de pecado, y hay que afirmar que todo es lícito. Se formó en torno a él una secta que contó numerosos sacerdotes y clérigos y fue condenada en el sínodo de París en 1210 y en el IV concilio de Letrán bajo Inocencio III en 1215. En cuanto a David de Dinant, santo Tomás resume su pensamiento central diciendo que «muy estultamente afirmó que la materia prima es Dios».

Por haber sido condicionante decisivo de la obra de los grandes escolásticos del siglo siguiente, en especial de santo Tomás de Aquino, hay que *subrayar el resurgir del dualismo* «maniqueo», en la poderosa corriente heterodoxa de los cátaros.

El movimiento cátaro, es decir de los «puros» llegado al mediodía de Francia desde el Oriente, y convertido allí en una poderosa revolución, que afecta a todas las instituciones sociales, se centra en una visión del mundo que reproduce un inconformismo frente a la naturaleza y la ley que parece heredada lejanamente de Marción y de la gnosis antinomista.

Por un equívoco «moderno» sobre el cristianismo medieval, se deforma nuestra perspectiva contemporánea, y se desfigura la fisonomía y orientación del catarismo del siglo XII. No tienen nada que ver con él la resistencia de un san Bernardo frente a la dialéctica de Abelardo, ni está en modo alguno en la línea de un supuesto tradicionalismo teológico que sería hostil a los valores de la naturaleza y del mundo.

Por el contrario uno de los mayores adversarios de los cátaros, precisamente san Bernardo de Claraval, nos ofrece un testimonio contemporáneo que revela en rasgos inconfundibles

el verdadero sentido del maniqueísmo cátaro: «profesan castidad y fingen creer que no hay impureza sino en el matrimonio».

La polémica de san Bernardo prueba inequívocamente que la hostilidad cátara al matrimonio tenía el mismo carácter que la del maniqueísmo antiguo. Es decir, no un ascetismo exagerado, desde un espiritualismo, sino un desprecio a las condiciones de la naturaleza y a la «ordenación» estable y legislada.

IX. Las «summas»

Para comprender el contexto en que se mueve el pensamiento cristiano occidental en las escuelas del siglo XII es inevitable la referencia a la evolución de los «géneros literarios» utilizados en la enseñanza de la doctrina sagrada, que sigue en este siglo siendo el contexto sobre el que se mueven los planteamientos especulativos, «teológicos» o «filosóficos».

La tensión entre la dialéctica y el cultivo de las artes liberales de una parte y la enseñanza y predicación sagradas y la contemplación mística de otra puede haber sido uno de los factores condicionantes de un progreso hacia lo que podríamos llamar la «positividad» y propia consistencia de la ciencia teológica en el siglo XII. El hecho responde también probablemente a factores de orden general en el mundo de la cultura de un siglo mucho más rico de «humanismo» también en lo profano, y más sutil y creador en lo literario y artístico.

En el siglo XII la *sacra doctrina* si avanza por una parte hacia el esfuerzo sistemático, lo hace ya sobre la base de una reflexión consciente sobre la pluralidad y el carácter relativo de ciertos argumentos de autoridad. De aquí que la creación de las *summas* que son el precedente del género literario que culminará en las grandes arquitecturas especulativas del siglo XIII, tiene su paralelo y está condicionada por los *libros de las sentencias*, de las que ya hemos mencionado algunos ejemplos y que tienen su obra culminante en Pedro Lombardo (muerto hacia 1164). El llamado por antonomasia «maestro de las sentencias» aportó con su *Sententiarum libri IV* el texto

que fue comentado por todos los grandes maestros de las universidades medievales y ocupó un lugar hegemónico en la enseñanza eclesiástica hasta bien entrada la edad moderna.

X. Balance del período de formación

El estímulo de la dialéctica y la incitación del «nominalismo» ponen en marcha dos cuestiones sobre las que se centran los esfuerzos creadores en este período de «formación de la escolástica». La tensión entre dialéctica y saber sagrado, y la cuestión de los universales.

Pero el saber profano que en el siglo XI se concentra en el *trivium* y casi exclusivamente en lo artificioso de la dialéctica, no aporta todavía nuevos contenidos para una reflexión filosófica; de aquí que la misma cuestión de los universales cuando no se mueve en lo meramente lógico se instala en la crítica del ejemplarismo tradicional o en las discusiones dogmáticas.

Aunque la centuria siguiente es más humanística y también más positiva y patrística en el campo de la ciencia sagrada, mientras aparecen en la escuela de Chartres preocupaciones que madurarían en el posterior cientificismo medieval, la maduración del problema en Abelardo y Juan de Salisbury no alcanza a centrar en torno a él una síntesis en que el tema del conocimiento humano queda integrado en sus fundamentos metafísicos. Muchos siglos después de la presentación del tema en las escuelas, la «cuestión de los universales» no ha podido hacer germinar por sí misma ninguna vasta construcción especulativa. Sólo la presencia del cuerpo completo de doctrinas aristotélicas que llegaba a occidente a fines del siglo XII posibilitaría que aquellas líneas temáticas se integrasen, ciertamente como principales y decisivas, en las grandes síntesis teológico-filosóficas escolásticas.

El máximo tesoro especulativo sigue pues en los siglos XI y XII situado en la herencia metafísica incorporada a la sabiduría cristiana de san Agustín, que condiciona la «inteligencia de la fe» anselmiana, o a la de los padres griegos, a los que

siguen los hombres de la escuela de San Víctor. San Anselmo es padre de la escolástica sobre todo como enlace entre la sabiduría cristiana de san Agustín y las tareas más conscientemente sistemáticas y racionales propias del pensamiento medieval.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Patrologia latina (MIGNE): FREDEGISIO, vol. 106. San PEDRO DAMIÁN, vols. 144-148. GUILLERMO DE CHAMPEAUX, vol. 163. ABELARDO, vol. 178. GILBERTO DE LA PORRÉE, vol. 188.

DE WULF, M.: *Le problème des universaux dans son evolution historique de IX au XIII siècle*, «Archiv. für Geschichte der Philosophie», 1896.

LEFÈVRE, G.: *Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux*, Lille 1898.

OTTAVIANO, C.: *Pietro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma 1931.

REINERS, J.: *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Bonn.

SAN ANSELMO, *Patrologia latina* (MIGNE), vols. 158-159.

—, *Obras completas*, Madrid, B.A.C., n.os 82 y 100.

BARTH, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs*, Munich 1931.

GILSON, É.: *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 1934.

KOIRÉ, A.: *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, París 1923.

Escuela de Chartres: *Patrologia latina* (MIGNE): JUAN DE SALISBURY, vol. 199.

WEBB, C.C.J.: *John of Salisbury*, Londres 1932.

SAN BERNARDO: *Patrologia latina* (MIGNE), vols. 182-183.

—, *Obras completas*, B.A.C., Madrid 1953-1955; n.os 110 y 130.

Escuela de San Víctor: HUGO. *Patrologia latina* (MIGNE), vols. 175-177. RICARDO y GODOFREDO, vol. 196.

MIGNON, A.: *Les origines de la scholastique et Hugues de Saint Victor*, 2 vols., París 1895.

VERNET, F.: *Hugues de Saint Victor*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7.

BROEKX, E.: *Le catharisme*, Lovaina 1916.

CAPELLE, G.: *Autour du decret de 1210: Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formal*, París 1925 «Bibliotèque thomiste».

CAPÍTULO QUINTO

LA TRANSMISIÓN SEMÍTICA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

I. EL ISLAM Y EL HELENISMO

La filosofía del mundo cristiano occidental sería incomprensible en la evolución histórica de sus contenidos y problemas sin la nueva presencia del pensamiento filosófico griego, en especial del aristotelismo en su integridad, que fue el resultado de un tremendo impacto procedente de un mundo cultural que se había enfrentado secularmente al «mundo romano» en las fronteras del Oriente helenizado. Este mundo que algunos historiadores de la cultura han llamado la cultura «árabe» o «siríaca» y que nosotros creemos más preciso mencionar con el admitido término de «mundo semítico».

Es paradójico y misterioso que la fuerza del islamismo, que emancipó aquel mundo, como en revancha de la conquista de Alejandro Magno, que un milenio antes lo había absorbido en la civilización helénica, crease las condiciones para un retorno de la cultura griega a occidente por la nueva vía del renaciente mundo semítico.

Misterio y paradoja sobre todo porque lo originario del islam surge de un puritanismo nómada expresamente hostil a la civilización y a la técnica urbana de los «infieles» y convencido de que Alah se complace en elegir «a los iletrados del desierto». El espíritu del califa Omar, con su célebre dilema sobre la biblioteca de Alejandría, se reitera en la historia del mundo islámico en los movimientos de renovación del primitivo

puritanismo, y ambienta la secular acusación que ve la dogmática cristiana trinitaria y cristológica como contaminación, politeísta e idolátrica, de la fe en Dios por la filosofía de los griegos.

«Alah es Alah» no significa otra cosa que «Dios es Dios»; Mahoma se presenta como profeta del Dios de Abraham que continúa la acción reveladora de los profetas de Israel y de Jesús de Nazaret. Permanece siempre en la tradición islámica la reacción religiosa frente a la filosofía vista como un modo de mundanidad, como tentación corruptora de la «sumisión a Dios» proclamada por el profeta.

Supuesto que la intransigencia del islam primitivo es heredera del sentido y de la vivencia de los «monarquianismos» antitrinitarios del cristianismo judaizante, con su cristología «adopcionista», tal vez habría que reconocer cierta continuidad y analogía entre este puritanismo originario y la hostilidad «contra los griegos» de algunos apologistas cristianos sirios y africanos.

Pero la filosofía griega que los árabes y judíos transmitieron a occidente no fue conocida por ellos por modo directo en su sobrevivencia en el mundo helenístico conquistado. La cultura clásica pasa al mundo semítico casi exclusivamente a través de la cristiandad nestoriana. En la Siria oriental y en Persia, donde había sido desplazada desde su centro originario de Antioquía por la presión político-religiosa bizantina, había precedido al islamismo como reacción espiritual del Oriente sometido al imperio romano.

La obra de Aristóteles había centrado la atención del cristianismo nestoriano, brote de la escuela de Antioquía. El texto arábigo de Aristóteles fue conocido así por los árabes, no por traducción directa del griego, sino por traducción de la versión siríaca realizada por los nestorianos en las escuelas de Edesa y de Nisibis.

El aristotelismo queda así privilegiado, pero hay que recordar que fueron consideradas como obras de Aristóteles algunos tratados de Proclo y de otros autores neoplatónicos. La dependencia del aristotelismo semítico respecto de los co-

mentaristas aristotélicos de inspiración neoplatónica fue factor decisivo en el predominio de las concepciones metafísicas derivadas del monismo emanatista de Plotino.

El primer contacto de la cultura occidental cristiana con la física y la metafísica de Aristóteles se planteó ante sistemas completos y cerrados, incompatibles con el creacionismo, la inmortalidad personal del hombre y la libertad y soberanía de la providencia. Opuestas a las concepciones bíblicas, hay que reconocer que lo eran también a la doctrina del Corán.

Cuando santo Tomás de Aquino pensaba polemizar contra «gentiles» al discutir con Avicena o Averroes, condicionaba su juicio una deficiente conciencia histórica del entronque israelítico de lo musulmán, pero ciertamente tenía ante sí concepciones filosóficas que, por los extraños caminos aludidos, hacían revivir el pensamiento que fue el supremo esfuerzo de la filosofía griega al margen y frente a la fe cristiana.

Cuando se habla de «escolástica musulmana», hay que evitar la perspectiva simplista sugerida por su precedencia cronológica y su influencia para la formación de la escolástica en occidente cristiano. No hay que ignorar la heterogeneidad entre los mundos culturales y las orientaciones espirituales que condicionan una y otra corriente filosófica.

En el mundo del islam el tema de la «destrucción» de la filosofía en nombre de la fidelidad religiosa tiene un lugar más central que el que puedan tener en el mundo cristiano actitudes paralelas, siempre marginales en la historia de la evolución progresiva de la teología y de la filosofía.

Correlativamente, los más geniales filósofos del mundo árabe, y aún del mundo judío contemporáneo del imperio islámico, no están con la fe islámica en una posición análoga a la de un san Agustín, san Anselmo o santo Tomás de Aquino. Más adecuado sería compararlos con los que en el mundo cristiano utilizaron esotérica y simbólicamente el lenguaje bíblico o dogmático desde una posición racionalista y monista. No sería imprudente comparar el espíritu de Averroes en su armonización entre la fe y la filosofía, a la reabsorción hegeliana de la «religión revelada» en el estadio superior del saber absoluto.

II. La filosofía árabe oriental

El califato abasida de Bagdad, que se aparta, con mayor radicalidad que los Omeyas en Damasco, del primitivo puritanismo del Corán, crea la condición social y cultural en la que inserta en el mundo islámico la herencia de las escuelas nestorianas. El califa Almamún es el fundador, hacia 852, de la que podemos llamar, sin forzar el paralelismo, la escuela de traductores de Bagdad. La obra entera de Aristóteles, los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisio, Ammonio y Temistio, y especialmente los de Porfirio se incorporan entonces a la lengua y a la cultura árabe. La *Isagoge* de Porfirio al libro de las *Categorías* de Aristóteles, tiene también una fortuna paralela a la que en el Occidente latino adquiere a través de la traducción y el comentario de Boecio. En la cultura islámica árabe llegaron a contarse por centenares los comentarios sobre la introducción porfiriana.

En Persia, fecundada por la tradición de las escuelas de Calcis, se produce un movimiento paralelo, en el que surge el primer nombre importante de la filosofía árabe: Al-kindi.

Al-kindi

Abu Yusuf Yaqub ben Isha (800-872), llamado corrientemente Al-kindi, perteneció a la secta o escuela de los motázilcs. Las discusiones de los intérpretes del Corán sobre la predestinación, el libre albedrío y los atributos divinos habían dividido a los exegetas del libro. La secta de los motáziles, que parece surgir en este contexto, tiene un sentido más bien racionalista, y es combatida por la ortodoxia musulmana. Los motáziles tienen el apoyo de la política abbasida.

Al-kindi es un enciclopédico cuya tarea se extiende a la astronomía, la medicina, y la matemática, definida como ciencia fundamental, por la que se alcanza la esencia de la realidad y desde la que se da razón del devenir del universo. Escribió

también sobre cuestiones políticas, sobre música, etc. Se tradujeron al latín sus escritos de filosofía *De intellectu, De somno et visione, Liber de quinque essentiis. Liber introductorius in artem logicae demonstrationis.*

En su tratado sobre el entendimiento es el introductor en el pensamiento árabe de la temática acerca de los entendimientos agente y pasivo. Parece afirmar la unidad del entendimiento agente y la presencia en el hombre sólo del entendimiento pasivo o potencial, capaz de ser actuado y de adquirir conocimiento por demostración. Así resulta una cuádruple clasificación del entendimiento que atribuye a Platón y Aristóteles. El entendidimiento siempre en acto (entendimiento agente); el entendimiento en potencia (entendimiento posible, que existe en el alma humana); el entendimiento que pasa de la potencia al acto también en la misma alma; y el entendimiento demostrativo.

El tratado de «las cinco esencias» versa sobre: La materia, la forma, el lugar, el movimiento y el tiempo. Aunque Al-kindi es un autor más enciclopédico que sistemático, emprende en estos puntos una tarea de interpretación deductiva de la totalidad de los seres y una categorización de la realidad del universo, desde presuposiciones, que serán ya características de la filosofía en el mundo semítico, que pueden definirse como las de un sincretismo platonicoaristotélico.

Al-Farabi (870-950)

Abu Nasr Mohammed ben Mohammed ben Tarhan B. Uzalag Al-Farabi, natural del Turquestán, es una importante figura en Bagdad y el primero de los grandes comentaristas árabes de Aristóteles y de Porfirio. Cultivador de la *Lógica* aristotélica, en su comentario de los segundos analíticos construye sobre base aristotélica la teoría de la demostración. En sus tratados de *De ortu scientiarum* y *De intellectu et intelligibili* se contiene su doctrina sobre el conocimiento.

Al-Farabi es un propugnador consciente del sincretismo en su *Libro de la concordia entre las opiniones de los dos*

sabios, el divino Platón y Aristóteles. Comentó también las obras científicas de Aristóteles y escribió tratados sobre ciencias ocultas.

Aunque tópicamente se atribuye a Al-Farabi, en la perspectiva de una pretendida «escolástica musulmana», un intento de interpretación filosófica de la revelación coránica, su metafísica es históricamente un eslabón entre el monismo emanatista, que hace brotar de Dios como causa de sí mismo el mundo a través de una emanación mediada por el entendimiento, y la sistematización a que llegó Avicena en esta misma línea.

Al-Farabi es pues un precursor de las sistematizaciones de los grandes filósofos árabes. Su preocupación política, en la línea del idealismo estoico y neoplatónico del *ecumene*, se orienta a la construcción de una sociedad unificada para toda la humanidad, no cerrada sobre los propios fines temporales, sino vertida hacia la participación del bien suprasensible.

Contemporáneo de esta filosofía de humanitarismo universal, de inspiración platonizante, es el movimiento de los «hermanos de la pureza», organización que parece heredera del estilo y actitudes de las sectas neopitagóricas y de las gnosis, y que ha sido comparada a la «francmasonería» de nuestro mundo occidental.

Los «hermanos de la pureza», produjeron abundante literatura distribuida en cuatro géneros: primero, matemático y metafísico; segundo: físico; tercero, sobre el alma; cuarto, sobre Dios y la religión.

El carácter secreto y sectario de su doctrina explica tal vez que en ella apareciese más explícita, en versión esotérica, la idea, que viene a ser característica de los momentos culminantes de la filosofía en el mundo islámico, de que la filosofía no sólo es apta para interpretar y confirmar la fe religiosa, sino para rectificarla y perfeccionarla por la especulación racional.

Avicena (980-1037)

Abu-Alí Hosain Ibn'Abdalláh Ibn Sina, el persa que fue conocido con el nombre de Avicena es, con el cordobés Averroes, el filósofo de mayor influencia en la transmisión semítica de la filosofía griega en la cristiandad occidental.

Él mismo narra la amplísima curiosidad juvenil que le llevó antes de los 18 años a conocimientos enciclopédicos en letras, matemáticas, física, derecho y teología. Fue profesionalmente médico de inmenso prestigio, y una de sus obras, titulada *Canon* en su versión latina, se convirtió en clásica en la enseñanza de la medicina.

Avicena afirma que desde la edad de 18 años sus conocimientos ganaron en profundidad pero no alcanzaron ya mayor amplitud. Su vida fue la de un hombre de acción, un hombre de mundo, con una vida pletórica de aventuras, viajes, placeres, y ejercicio de cargos políticos. Su vasta obra literaria, más de un centener de tratados de las más diversas materias, fue escrita, según afirma, en momentos de ocio que encontraba por la noche. Su figura humana parece inspirada en ideales parecidos a los que Goethe atribuye al doctor Fausto, y en este persa hallamos rasgos que evocan un Cagliostro y un Casanova y con él nos parece sentirnos en pleno *Sturm und Drang*.

En la historia de la filosofía este médico y hombre de acción ocupa un lugar excepcional. En él tiene su arranque una de las líneas que han marcado el destino de la metafísica de Occidente.

La obra filosófica de Avicena más conocida, y traducida en parte al latín, es una enciclopedia filosófica en 18 volúmenes titulada *Al-Schifa*, es decir, *La curación*, sistematización que no sigue la forma de comentario de Aristóteles, sino que es obra original, que utiliza, además de la obra aristotélica, también fuentes neoplatónicas, y textos religiosos judíos e islámicos.

La auténtica fisonomía de la obra de Avicena, que no es plenamente conocida por los occidentales durante la edad media, se capta si no olvidamos la síntesis expresada en su «Filo-

sofía oriental» y en sus poemas filosóficos, que nos muestran un misticismo especulativo en la línea del hermetismo y las religiones mistéricas.

La influencia de Avicena se había de ejercer especialmente en el horizonte del aristotelismo y en un sentido que podríamos definir como la culminación de las posibilidades de inserción en el platonismo de la *Lógica* y *Metafísica* de Aristóteles. Por esto Avicena vino a ser, aunque sólo contemporáneamente se haya tenido conciencia explícita de ello, el punto de arranque del «esencialismo» metafísico.

La «intención» de universalidad es refleja y secundaria respecto de la captación de los singulares, a que tiende la «intención primera» del entendimiento humano. En cuanto al contenido mismo inteligible, que se dice de lo singular, tiene el carácter de unidad inteligible, de esencia. La esencia inteligible es en sí misma una, e indiferente a la singularidad o a la universalidad abstracta.

Lo primero que cae bajo el entendimiento humano, el primer inteligible máximamente esencial es el «ente» y la «cosa».

«Los conceptos de ente, de cosa, de lo necesario, son lo primero que se capta en el alma. Su concepción no necesita ser deducida de otras cosas más conocidas. Por el contrario, lo que es primeramente concebido por sí mismo, como el ente, la cosa, lo uno, es común a todo lo que concebimos. Por esta razón no podría explicarse lo primeramente concebido por otras cosas, sin caer en un círculo vicioso.

»La ciencia que se ocupa simplemente y en sentido absoluto del ente en cuanto ente es la metafísica» (*Metafísica*, al principio).

Al entender la esencia de las cosas que percibimos como existentes, no podríamos dar razón de su existencia desde su concepto esencial, que es lo que propiamente entendemos de la «cosa». Avicena saca así a primer plano la distinción entre la esencia y la existencia en un sentido que le lleva a la conclusión de que el ente se predica «accidentalmente» respecto de todas las cosas cuya esencia no da razón de que existen.

«Todo aquello que no incluye necesariamente la existencia en el contenido de su esencia, es decir, todo lo que no es el ente necesario, no tiene el ser como un constitutivo esencial; y como no se puede admitir tampoco que se siga de la esencia como algo exigido concomitantemente por ésta, resta que estas cosas existan por otro.

»Ahora bien, lo que tiene el ser por otro no lo tiene esencialmente... así la existencia es algo que se atribuye a las cosas y les es dada como un predicado accidental, extrínseco a lo que son, como lo blanco y lo negro, que no se diversifican por la diversidad de sus sujetos de inhesión. La existencia no es pues un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dado como algo que les sobreviene» *(Metafísica)*.

La metafísica de Avicena tiene por tema central la explicación de lo múltiple a partir de lo uno. La división del ente en necesario y posible en el contexto de su esencialismo, es el instrumento de una interpretación emanatista que deduce en definitiva la existencia de lo posible —aquello cuya esencia difiere de su existencia— a partir de lo necesario, es decir, del ente que por su misma esencia existe, Dios.

La definición de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, es uno de los términos de referencia polémica frente a la doctrina de Averroes, centrada sobre la afirmación de que el objeto propio de la metafísica es lo suprasensible y divino. En la génesis de lo que, en la modernidad europea había de definirse como «ontología», el papel de Avicena es así decisivo.

El esencialismo aviceniano interpreta el universo como un encadenamiento inteligible, en la que toda posibilidad viene a convertirse en una necesidad fundada o condicionada. Dios, definido por la identidad de esencia y existencia, es alcanzado por una argumentación ascendente pero independiente de la experiencia, análoga a la que emplearía después Duns Escoto.

«Considera, como para establecer que existe el ser primero, que es único e independiente de toda materia, no necesitamos referirnos más que al mismo ente. No hay necesidad de con-

siderar que ha sido hecho —el ente concreto— aunque también esto nos dé una prueba de Dios, pero aquella manera es más sólida y más elevada. Esto es, considerando la naturaleza del ente, el Ser primero es testimoniado por el ente en tanto que es ente, y él mismo, testifica después todo lo que le sigue en la existencia... Por tanto el Ser necesario no tiene otra esencia que el ser necesario, y ésta es su *haecceitas*» (*Metafísica*).

Nada sería posible si no existiese un ente necesario por su misma posibilidad. Desde esta necesidad incondicionada, la misma contemplación infinita que funda la emanación inteligible a partir del ser divino, pone, por causalidad puramente esencial e inteligible, toda la cadena de necesidades condicionadas que constituyen el universo escalonado y descendente de la realidad múltiple.

«El principio de todas las cosas es una esencia necesaria, pero este ente necesario necesita de todo lo que existe después de él puesto que de otro modo tendría una disposición que no pasaría al ser y ya no sería necesario en todos sus aspectos. Si, por el contrario, colocásemos esta nueva disposición no en su esencia, sino, como algunos suponen, en su voluntad, habría que preguntarse entonces cómo se originaría esta voluntad a partir de la esencia. Esto nos lleva a lo ya establecido, puesto que Dios es invariable, es evidente que, al ser necesario por si mismo, lo es en todos sus aspectos... Por tanto no se puede admitir que el fluir de todas las cosas sea por medio de una decisión concebida por él, de modo semejante a nuestra decisión. Pues en este caso él tendería hacia algo que no era él mismo, lo que supondría introducir lo múltiple en su esencia...; es por tanto preciso reconocer que él está acompañado de la existencia del todo que de él procede» (*Metafísica*).

Este sistema reproduce, desde formulaciones aristotélicas, la comprensión emanatista del neoplatonismo, y así como Escoto Erígena venía a explicar la accidentalidad del individuo como un cruzamiento o coagulación de necesidades esenciales, así también el sistema aviceniano interpreta el universo como una *explicatio* esencial e inteligible de la esencia divina.

La producción del mundo por Dios es eterna, y Dios no

tiene prioridad temporal ni en cierto sentido eficiente sobre las criaturas. La fundación de lo posible en lo necesario suplanta todo creacionismo, tanto más cuanto que aquella fundación se constituye exclusivamente en la línea del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. De la inteligibilidad de la substancia divina emana la primera inteligencia, que al conocer a Dios engendra la segunda inteligencia que engendra el alma de la esfera celeste que abarca el universo. Este proceso descendente se prolonga hacia la última de las substancias intelectuales separadas, la que rige el mundo sublunar y que no es otra que el entendimiento agente.

El entendimiento agente es la última de las emanaciones inteligibles y el principio de las formas impresas en la materia que constituyen el mundo sensible. El hombre pertenece a este mundo pero su alma es una participación inteligible apta para que el entendimiento agente imprima en ella, en su entendimiento posible o potencial las formas inteligibles que irradia, que se imprimen así por un lado en la materia de las cosas sensibles y en la potencialidad del alma humana.

La materia del mundo sensible es ella misma eterna, así como el movimiento del mundo. La materia es puramente potencial, y aunque el alma humana se une a ella para constituir el cuerpo, Avicena sustenta no obstante una posición dualista fundamentada en su doctrina del conocimiento de las esencias. Lo que es concebible separadamente como distinto de otra cosa, puede existir separadamente: La diferente entidad esencial del cuerpo y del alma prueban pues su independencia y separación entitativa. El argumento parece precedente de la prueba cartesiana desarrollada en el *Discurso del método.*

El sistema de Avicena procede, en muchas de sus partes, del pensamiento de Al-Farabi. Su influencia en la escolástica occidental es sólo comparable a la de Averroes y contribuyó a generalizar la concepción y la división clásica de la filosofía derivada de Aristóteles. Fue el punto de partida de dos cuestiones decisivas para la metafísica, la filosofía de la naturaleza y la del hombre, en el mundo cristiano occidental: la problemática en torno a la unidad del entendimiento agente, y el

problema sobre la distinción y sentido de la esencia y la existencia.

Una concepción monista que fundamenta lo múltiple en un emanatismo inteligible, como es el sistema de Avicena, se mueve en el fondo en pleno contraste con la fe islámica. En la tradición en que la filosofía «musulmana» quiere prolongar la herencia *motázil*, Avicena da razón desde su doctrina del entendimiento agente, que comunica su participación a un «entendimiento santificado», de la revelación del Profeta.

Como hombre y como pensador, Avicena no es teólogo ni hombre religioso, sino científico y político, y filósofo íntegra y audazmente racionalista.

III. La reacción religiosa contra la filosofía

Algacel (1059-1111)

Abu-Hamid Mohammed Ibn Mohammed, Al Gazzali, también persa, ejerció su magisterio en Bagdad. Ferviente musulmán, perteneció a la escuela mística del sufismo, ortodoxa y fiel al Corán, que utiliza conceptos neoplatónicos y cristianos. Algacel combate la filosofía en defensa de la fe, en sus obras: *Sobre la restauración de los conocimientos religiosos* y *Destrucción de los filósofos*.

La edad media occidental no conoció más que su exposición de las doctrinas de Al-Farabi y Avicena, en un tratado que ha de considerarse como propedéutico a la destrucción de los filósofos.

El adversario de Algacel es, con Al-Farabi y Avicena, sobre todo Aristóteles. Admite la ciencia matemática y natural, pero mantiene un agudo cristicismo que lleva a conclusiones escépticas en el campo metafísico, que quiere dejar libre para la revelación y la fe.

La filosofía es incapaz de probar la eternidad del mundo y del movimiento, y tampoco puede establecer la existencia del «demiurgo», ni siquiera la unidad y espiritualidad de Dios.

Algacel, que tiene una notable cultura filosófica, pone un radical criticismo al servicio de la exclusividad de la revelación. Algunos de sus argumentos sugieren el planteamiento de las antinomias kantianas; polemizando con quienes negaban la posibilidad del milagro en nombre del encadenamiento necesario de las causas naturales, Algacel critica la noción de causa, que dice formada por la costumbre de relacionar entre sí cosas que habitualmente vemos realizarse sucesivamente.

En Algacel hallamos pues la combinación de un espíritu profundamente religioso, que se revela sobre todo en sus doctrinas místicas y morales, y en la proclamación de la libertad y omnipotencia del Dios creador, con una radicalidad criticista y aun escéptica, que le conduce a un «positivismo» en lo científico y en lo religioso. Es un teólogo intransigente desde la base del Corán, que le lleva a juzgar severamente desde su fe la soberbia de la filosofía y de una ciencia que quisiese bastarse a sí misma rehusando la sumisión a Dios. Es en el fondo lo más auténtico del islamismo lo que se expresa en Algacel.

Su obra coincide cronológicamente con el fin de la gran época de la filosofía islámica. Por circunstancias de agotamiento cultural, y por las condiciones políticas que acompañan a la decadencia del califato de Bagdad, el siglo XII de nuestra era es el de la extinción en Oriente del pensamiento filosófico.

IV. La filosofía árabe en España

La incorporación de la península Ibérica al mundo islámico tuvo influencia capital en los destinos de éste y en los del occidente cristiano. El impacto de la transmisión semítica de la cultura griega y de la ciencia antigua y oriental había de realizarse desde España durante el siglo XII.

El espíritu religioso del islam, asumido con radicalidad por los bereberes norteafricanos, fue recibido también con ferviente fanatismo durante siglos por el pueblo andaluz. El islamismo popular africano e ibérico se entregó sucesivamente a las oleadas de renovado puritanismo surgidas en el Mogreb,

y enfrentadas a la mundanización de la refinada sociedad que desde la época de los Omeyas tuvo su principal centro en Córdoba.

Esta dinastía, al ser suplantada por los abbasidas, se presentaba como el portaestandarte de la ortodoxia y la heredera del espíritu primitivo del califato teocrático, heredero de la jefatura religiosa y política del Profeta. Pero también aquí los «nómadas acampados», que son las clases dirigentes del mundo musulmán, establecieron la relación con la «filosofía» de un modo análogo a los abbasidas.

La Córdoba de los siglos IX y X era con Bagdad y Bizancio una de las grandes metrópolis, contemporánea de un occidente todavía en gestación, en el momento de mayor decadencia de su vida urbana y con una vida rural desorganizada y anárquica.

La política escéptica de los omeyas Mohammed y Abderramán III introdujo la filosofía y las sectas esotéricas. También el puritanismo almorávide y almohade terminó por disolverse en las cortes de los reyes de taifas de Sevilla y Córdoba, por la tolerancia de las cortes ante los «filósofos, los judíos y los cristianos», por decirlo desde la perspectiva en que contemplaban los hechos los fervientes del islam.

Avempace († 1138)

Abu Bekr Mohammed Ibn Yahya Ibn Al-Saig Ibn Bagga fue natural de Zaragoza, autor de obras de matemáticas y medicina, y de tratados de lógica. Sus obras filosóficas más influyentes son un *Tratado sobre el alma*, el opúsculo *Sobre la relación entre el entendimiento y el hombre*, la *Carta de adiós* y sobre todo la *Guía o régimen del solitario*.

El concepto central del pensamiento de Avempace es el ascenso hacia lo divino y suprasensible, es decir, lo universal superando la individualidad de lo sensible.

Se ha querido ver en su obra como un «itinerario del alma a Dios». Hay que subrayar que está ausente todo misticismo y religiosidad de este itinerario, del que el sistema de Avempace

da una versión puramente racional. El entendimiento agente, único y separado, causa en el hombre individual la abstracción de lo inteligible por la que se supera, a partir de sucesivas abstracciones apoyadas en esta esencia sensible, el horizonte material hasta alcanzar, por vía de ascenso abstractivo y discursivo, la contemplación del mundo inteligible.

Encontraremos discutida la posición de Avempace por los escolásticos cristianos, especialmente por san Alberto Magno y santo Tomás.

El ideal ético-político de Avempace es consecuente con el horizonte estrictamente intelectualista de su filosofía. En el *Régimen del solitario* se presenta el tipo de ciudadano ideal que, conforme con el universalismo tan característico de los filósofos del mundo islámico, supera las contingencias del tiempo y del lugar y las costumbres de la comunidad política en que vive, para participar en la comunidad universal según las leyes de la razón.

Abentofail († 1185)

Abu Bekr Mohammed ben Abd el Malik Ibn Tofail es conocido por los escolásticos latinos con el nombre Abentofail. Nacido en Guadix, fue discípulo de Avempace y tuvo entre sus contemporáneos gran prestigio por sus conocimientos enciclopédicos. Fue médico y consejero de Abu Yakub Yusuf, el príncipe almohade que puso su política al servicio del ideal de la ciencia y de la filosofía. Abentofail fue quien introdujo en la corte a Averroes.

Se han perdido sus obras de medicina. En la escolástica occidental fue conocido sólo indirectamente por la discusión contenida en el *De anima* de Averroes de su doctrina en la que al parecer se identifica el entendimiento posible humano con la facultad de imaginar. Los grandes escolásticos no conocieron su novela filosófica *Hayy Ibn Yaqdhan* que fue posteriormente traducida al latín con el nombre de *Philosophus autodidactus* (por Pokokke en 1661).

Un hombre nacido en una isla desierta en virtud de generación espontánea adquiere por sí mismo todos los conocimientos humanos, desde los que se refieren a las cosas sensibles hasta la más elevada experiencia religiosa y espiritual. Amamantado por una gacela, adquiere por imitación el sentido de los signos del lenguaje y aprende el arte de vestirse con hojas de árboles y la utilización de algunos instrumentos. Este periodo abarca un septenio.

En sucesivos periodos septenarios va adquiriendo el conocimiento de la vida y del primer motor único e inmaterial.

En el cuarto y el quinto septenario el hijo del desierto concluye, en su soledad de autodidacto, nada menos que la armonía entre la filosofía y la religión, y alcanza la perfección de la vida contemplativa, en la que adquiere conciencia de su inmortalidad y de su carácter espiritual y divino.

A partir de este momento comienza la vida social del autodidacto, al encontrarse con Asal, que por contraste y comparación con su compañero Salaman había adquirido el conocimiento de la diferencia entre la vida de ascesis y contemplación y la vida práctica y política, y que eligiendo la vida puramente contemplativa, había huido hacia la isla desierta. Encuentran con sorpresa que todos los conocimientos de filosofía y de religión adquiridos por Asal en la sociedad de los hombres eran conocidos por el solitario autodidacto el *vigilante y despierto* con mayor profundidad y en forma más depurada.

Convencidos de que la sociedad incapacita a los hombres para la percepción del mundo espiritual y divino, y que la religión ha de ser la guía de los hombres para llegar a aquella meta, pasan ambos a la isla habitada, en donde el autodidacto conoce por primera vez a los hombres en sociedad, pero en la que llegan a experimentar la imposibilidad de sanar la sociedad humana de sus males. Puesto que la sociedad es incurable regresan ambos a la isla desierta en búsqueda de la felicidad, patrimonio de los hombres contemplativos que saben apartarse de la inquietud de la vida activa en la sociedad.

Se ha discutido el sentido e intención de Abentofail en esta novela filosófica, que parece haber influido entre otros en

algunas ideas de Raimundo Lulio. La visión del mundo y de la vida entronca con los ideales de vida teorética que propugnaron neoplatónicos como Jamblico y Proclo siguiendo a Plotino. La concordancia entre la filosofía y la religión es vista desde un humanitarismo, y con los ideales de unidad y universalidad que hallamos en otros filósofos del mundo musulmán. Los creyentes consideraron ajeno a la fe islámica a su autor.

Averroes (1126-1198)

Alu'l Walid Mohammed Ibn Ahmed Ibn Mohammed Hafid Ibn Rusd, nació en Córdoba, de una familia de la aristocracia árabe cuyos antepasados habían desempeñado influyentes cargos públicos. Sus estudios tuvieron complejidad y amplitud enciclopédica: teología, derecho, medicina, matemáticas, astronomía, filosofía. Ejerció la actividad de juez y publicó muchos escritos sobre astronomía y medicina.

Su tarea filosófica se centra en los comentarios a Aristóteles, que forman una serie triple de distinta extensión: *Sobre la felicidad del alma, Del entendimiento posible, Cartas sobre la conexión del entendimiento separado con el hombre, Destrucción de la destrucción*, en polémica con la *Destrucción de los filósofos*, de Algacel, y *Fundamento de concordia entre la revelación y la ciencia*.

Influyente en las cortes de los almohades Abdel Mamun de Marruecos y Yusuf a través de la protección de Abentofail, tuvo que ser desterrado a Marruecos ante la reacción popular de los musulmanes en Córdoba. Intentando protegerle Yakub Al Mansur, hijo de Yusuf le invitó a retractarse ante la mezquita de Fez, pero tuvo que vivir en sus últimos años oculto y retirado.

Averroes tiene la convicción de que la filosofía verdadera está expresada en la obra de Aristóteles. A pesar de su genialidad, su actitud doctrinal justifica el nombre de «comentador» con que fue conocido por los escolásticos latinos. Averroes es el comentarista de Aristóteles.

Este intento de depuración del aristotelismo no excluye la herencia neoplatónica de su sistema. Pero hay que notar, para comprender el impacto del aristotelismo averroísta sobre el mundo cristiano y la reacción de la ortodoxia musulmana, que su depuración del aristotelismo conduce a un más profundo contraste con las concepciones islámicas sobre Dios y el hombre.

Tema capital en la obra de Averroes, y también de la máxima significación por su impacto en la cristiandad occidental, es el de las relaciones entre la filosofía y la revelación.

El «averroísmo latino», se asocia con la teoría llamada de la «doble verdad» de cuya génesis y sentido tendremos que ocuparnos. Averroes no profesó la tesis de que puedan ser verdaderas proposiciones contradictorias en razón de pertenecer a campos distintos. Afirma la unidad de la verdad y, desde un especial punto de vista, la armonía entre la filosofía y la religión revelada.

Pero es inadecuada la reacción de los historiadores que, enfrentándose a la acusación de racionalismo y de irreligiosidad, quieren entenderle como un precursor de las síntesis teológico-filosóficas de los grandes escolásticos cristianos.

Religión y filosofía se refieren para Averroes a la misma realidad. No hay propiamente contradicción entre ellas, pero esto es así por pertenecer a distintos niveles o grados con respecto al saber, y por constituirse según formas diversas de expresión.

Unos hombres exigen rigurosa demostración porque tienden a alcanzar la ciencia estrictamente tal. La ciencia es conocimiento de lo necesario en cuanto tal, y alcanzando a conocer las razones de su necesidad y en cuanto a su carácter de tales. Es decir, es el saber apodíctico. Estos hombres son los filósofos.

Otros se satisfacen con argumentaciones probables y admiten como demostrativas pruebas no estrictas, sino meramente «dialécticas», que no engendran ciencia, sino verosimilitud. Tales son los teólogos.

Otros tipo de hombres adquieren convicciones por simples exhortaciones o argumentaciones retóricas, que no se apoyan en el entendimiento sino que se mueven en el horizonte de la

imaginación y tienden a mover las pasiones. Son los simples creyentes o fieles.

No se pueden mezclar los métodos de la retórica, la dialéctica teológica y la rigurosa demostración. El milagro divino del Corán está en que el mismo libro se dirige a los tres géneros de hombres: cada espíritu tiene el derecho y el deber de comprenderlo en el modo más perfecto que le sea posible, ya que tiene un significado exterior, en que se toma el símbolo como realidad, y un significado interior, oculto para los espíritus inferiores, que sólo es comprendido desde el nivel filosófico del concepto.

La unidad y armonía de la verdad queda explicada en Averroes por la jerarquización de los tres modos de conocimiento. La filosofía que demuestra y conoce la verdad en sí misma; en un segundo grado está el esfuerzo argumentativo de los teólogos; la fe religiosa ocupa el ínfimo lugar en el orden del conocimiento de la verdad.

Averroes quiere ser un aristotélico intransigente y depurar la doctrina del estagirita de todo contacto extrínseco. En su pensamiento se advierte no obstante la persistente influencia del emanatismo neoplatónico característica de las síntesis filosóficas creadas en el ámbito cultural del islamismo. La actitud de Averroes por otra parte lleva a acentuar tanto más la oposición de la filosofía a la visión del Corán y de la Biblia del mundo creado en el tiempo y de la libertad e inmortalidad del hombre individual, que puede decirse que el averroísmo representa una interpretación íntegramente inmanentista y mundana de la doctrina de Aristóteles.

Averroes parte de la división aristotélica de las ciencias especulativas según su triple nivel de abstracción: física, matemática y teología. A diferencia de Avicena para el cual el sujeto propio de la metafísica es el ente en cuanto ente, Averroes hace consistir la filosofía primera o ciencia divina en el conocimiento de Dios y de las substancias separadas de lo sensible. Pero atribuye a la «física» la demostración de la existencia de estas realidades superiores al orden de lo sensible y mutable.

«El objeto primero de esta ciencia consiste en aquello que nos queda por investigar, por medio del conocimiento de las causas últimas de los entes sensibles... admitido en este lugar lo demostrado en la física acerca de la existencia de un motor inmóvil... por esta razón el metafísico toma de la física aquello sobre lo que especula, y lo considera desde el punto de vista de ser motor primero. El lugar que en la enseñanza corresponde a la metafísica es después de la física, porque se vale como de su fundamento y sujeto de lo que la física demuestra sobre la existencia de substancias separadas de la materia» (*Metafísica*, 1.1).

La tensión entre el concepto de la metafísica que se orienta hacia su vertiente «ontológica», y el que mira por el contrario, hacia su objeto «teológico», que marca todo el destino de la metafísica occidental, tiene en los dos grandes pensadores musulmanes Avicena y Averroes sus expresiones clásicas. Como en tantas ocasiones en la historia de la filosofía, la definición «teológica» de la metafísica es también en Averroes consecuente con un radical inmanentismo, y con la que podríamos llamar una concepción «cosmológica» de la propia divinidad.

El mundo es eterno, y no por modo contingente sino por la necesidad de su emanación eterna.

«Que las causas de un ente sean anteriores en tiempo es algo accidental y que se da en lo particular sujeto a generación y corrupción. Si esta propiedad fuese esencial a las causas eficientes, no podría darse causa alguna eterna, pero no existiendo lo eterno, tampoco existiría lo sujeto a generación y corrupción... en cuanto a saber si tales causas han de preceder en tiempo a lo causado, no es una cosa evidente, como quieren muchos...; de suponer que las causas del mundo en su totalidad son anteriores temporalmente a éste, al modo como las causas de las cosas particulares que se generan y corrompen en el mundo las preceden, seguiría por necesidad que el mundo es una parte de otro mundo.

»Por esto los que admiten tal hipótesis, cuando se les interroga de qué modo la causa eficiente del tiempo puede ser

anterior al tiempo, bajan la cabeza; porque si responden que la causa eficiente del tiempo no precede temporalmente al tiempo reconocen ya la existencia de un eficiente que no es anterior a su efecto en el tiempo. Y si contestan que le precede temporalmente la cuestión surge de nuevo indefinidamente si no quieren conceder que el tiempo es algo que existe por sí mismo e increado, lo que no quieren admitir» *(Metafísica* I. 3).

El sistema de Averroes mantiene la gradación de inteligencias emanadas que rigen las «esferas», en desconcertante entrecruzamiento del descenso de lo uno a lo múltiple, de raigambre neoplatónica, con una visión empírica entreverada de las concepciones astronómicas heredadas por los árabes de la antigüedad.

«Del primer principio emana el motor de la esfera estrellada; de éste, la forma de la esfera estrellada y el motor de la esfera de Saturno; del motor de la esfera de Saturno, el alma de este planeta, el motor de la esfera de Júpiter... no hay inconveniente en opinar que el motor del Sol procede del motor de la esfera estrellada y que de aquél proceda luego el motor de Saturno, y así sucesivamente hasta llegar al motor de la luna» *(Metafísica* I. 4).

En lógica, Averroes es un comentarista de Aristóteles, al que sigue también en la doctrina sobre la naturaleza universal concretada en la realidad sensible. La metafísica del acto y la potencia, aplicada a la explicación hilemórfica del mundo material, se aplica también al mundo de lo inteligible como tal. El pasaje aristotélico que, comparando el «alma» a la naturaleza, compara el entendimiento posible a la materia prima, y afirma que el entendimiento «que hace todas las cosas» es siempre en acto, lleva a Averroes a atribuir a la individualidad sensible del hombre un carácter material y corruptible, y a afirmar sólo la unidad del entendimiento posible. De aquí la negación de la inmortalidad personal.

Eternidad del mundo y del movimiento; curso necesario del devenir universal; monismo en el orden del entendimiento con la consiguiente negación de la inmortalidad personal. Estos rasgos definirían el aristotelismo averroísta, y explican el sen-

tido de su presencia ante el mundo de los creyentes; especialmente su choque con la filosofía cristiana occidental.

V. La filosofía judía oriental

En el dominio político y cultural creado por el islamismo se despliega desde principios del siglo IX un movimiento filosófico judío, en cierto sentido paralelo al de la filosofía árabe y condicionado por ella, pero que responde a tradiciones propias y a motivaciones entroncadas con la religión judía.

Durante casi ocho siglos la tradición rabínica se había centrado en la interpretación de la Ley y en el comentario al Talmud. La recepción del aristotelismo en Oriente pone al pensamiento judío nuevamente en contacto con el neoplatonismo, pero es específico del mismo la presencia de la obra de Filón de Alejandría, nunca ausente del mundo espiritual del judaísmo, y cuya intención puede considerarse en algún modo paradigmática para el entero desarrollo de la filosofía judía.

La fisonomía concreta del pensamiento judío en el siglo IX está también condicionada por la tarea de los «mutáziles» islámicos, con su reducción filosófica de los libros sagrados; el pensamiento judío tiende especialmente a la interpretación de la ley por principios racionales puros y en una actitud que podríamos definir como de «moral autónoma».

La cábala o tradición es también un factor condicionante de la filosofía judía. Se presenta como una sabiduría oculta revelada por Dios a Moisés y transmitida oralmente. Se atribuía así antigüedad remota a los libros Iezirah y Zoehar, cuyo contenido procede tal vez del siglo IX, aunque se presenta por escrito hacia 1300 en España.

Con concepciones análogas a las de Filón y las del neoplatonismo, la cábala afirma el carácter indeterminado de la unidad primaria, como *ensof* o no-ser, la creación del mundo de la nada es interpretada como la emanación de todas las cosas a partir de este vacío primordial. El emanatismo cabalístico, que puede ser definido como un panteísmo nihilista, tiene una fiso-

nomía análoga a la de la gnosis. La materia es la última emanación y el principio del mal.

El método cabalístico tiende al matematicismo pitagórico y a la simbolización «algebraica» de las entidades metafísicas. Su influencia, reforzada en los siglos últimos de la edad media, condiciona poderosamente la modernidad. Spinoza sería definido por Kant como un «cartesiano de la cábala».

Los nombres principales de la filosofía judía, que después de un período inicial en Oriente tiene su período de plenitud en la España musulmana, son Isaac Israeli y Saadia ben Iosef al Faiyum, Avicebron, Jehuda Ha-Leví, que de un modo análogo a Algacel reacciona frente a la filosofía en nombre de la fe religiosa, y Maimónides, cuyo papel es comparable al de Averroes y que representa la culminación de la filosofía judía.

Isaac Israeli (855-955)

Médico en la corte de Kairuan, su tarea es más bien la de un compilador de curiosidad variada y de pensamiento poco sistemático. Sus obras: *Libro de las definiciones; Libro de los elementos; Libro del espíritu y del alma*, son una miscelánea de temas médicos, físicos y filosóficos tratados con escasa originalidad. Pero alguna de sus definiciones, como ocurrió con las de Boecio y san Isidoro, tuvieron la suerte de convertirse en tópicas. Así la célebre fórmula según la cual «la verdad es la adecuación del entendimiento y las cosas».

Isaac Israeli parece haber profesado un monismo emanatista en la cuestión del origen del mundo y del alma humana. Es importante subrayar que, con una actitud parecida a la que hemos hallado en los primeros filósofos árabes, no muestra en las obras que conocemos preocupación por poner de acuerdo su filosofía con el creacionismo bíblico. Escribe como quien se siente en continuidad con la filosofía de los gentiles y sin rasgos específicamente mosaicos.

Esta línea meramente filosófica y sin intereses religioso-filosóficos o apologéticos había de tener continuadores siglos más

tarde en Levi ben Gerson (1258-1344), averroísta radical, y en Mose Narboni († 1262) cultivador de la lógica y de las ciencias de la naturaleza.

Saadia (892-942)

En sus obras, Saadia ben Josef al Faiyum *(Libro de las creencias y de las opiniones* y *Comentario del libro de Hecira)* reacciona contra el emanatismo neoplatónico y defiende la creación de la nada. En este pensador judío aparece una problemática que hallaremos renovada en la filosofía cristiana del siglo XIII: Para él la demostración de la existencia de Dios presupone la prueba de la imposibilidad de la existencia del mundo sin principio temporal; los caracteres del mundo, compuesto, finito, mutable por la mezcla de substancia y accidentes son incompatibles con la duración sempiterna, y es para él absurda y contradictoria la hipótesis de un tiempo pasado infinito que hubiese ya transcurrido. Demuestra así el principio temporal del mundo, como punto de partida para ascender a Dios crador. Afirma la naturaleza incorpórea de Dios y subraya su unidad y simplicidad, a la que no obsta la pluralidad de atributos: vida, poder, sabiduría. Saadia al Faiyum al insistir en la unidad de Dios combate explícitamente la dogmática trinitaria cristiana. Está por el contrario influido por el cristianismo en su polémica contra el preexistencialismo de las almas y sostiene la creación directa por Dios del alma espiritual unida al cuerpo, y al que se unirá de nuevo para ser juzgada en el momento de la resurección final.

VI. La filosofía judía en España

Avicebrón (1020-1070)

Salomón ben Yehuda ben Gabirol, nacido en Málaga, y que vivió en Zaragoza, es uno de los pensadores orientales más in-

fluyentes en la escolástica. Entre los latinos fue conocido como Abencebrol, o Avicebrón. Su obra más importante es la titulada *Mekor Chayn*, es decir «Fuente de la vida».

En él encontramos nuevamente un filósofo totalmente despreocupado respecto de la fe religiosa y que no busca dar una apariencia de armonía con la fe hebraica a su sistema doctrinal. Como había de ocurrir con Averroes su obra quedó olvidada pronto entre los creyentes y sólo el eco de su pensamiento en la escolástica cristiana da razón de su importancia en la historia de la filosofía.

Avicebrón es un neoplatónico integral, que explica el origen del universo a partir de Dios mediante una serie sucesiva de hipóstasis: La Voluntad, por la que emanan eternamente de Dios la materia y la forma universales, el Entendimiento universal y el Alma universal.

Para Avicebrón toda substancia fuera de Dios está compuesta de materia; una «materia» que admite gradaciones desde el mundo de las inteligencias hasta el alma humana, pero que constituye toda multiplicidad frente a la unidad divina. Esta concepción, que en su pensamiento es coherente con la emanación necesaria de lo múltiple y el carácter eterno del mundo, había de tener la extraña fortuna de ser interpretada en la escolástica cristiana al servicio de la explicación de la finitud y contingencia de todo ente creado.

Su concepto del hombre como un microcosmos reflejo del universo o macrocosmos tuvo también vigencia en la escolástica y en el pensamiento posterior. En Avicebrón se sistematiza según su hilemorfismo universal. El cuerpo humano se constituye como por un encajonamiento en que las formas de la corporeidad que actúan la materia cósmica para constituirla en materia corporal son a su vez completadas por las almas vegetativa, sensitiva y racional, que derivan en el cuerpo a partir de la forma cósmica universal. Todavía sobre el alma racional humana se sobrepone el entendimiento que da al hombre la intuición de lo infinito.

Maimónides (1135-1204)

Moisés ben Maimón, natural de Córdoba, se formó allí en medios judíos y también árabes. La reacción religiosa contra la filosofía y el judaísmo suscitada por la invasión almohade, le obligó a emigrar. Viajó por diversos países para establecerse finalmente en El Cairo, donde fue honrado por el sultán Saladino con grandes distinciones y cargos públicos. Su vida es azarosa y compleja; ejerció la medicina y el comercio en piedras preciosas y fue algo así como un conferenciante o profesor viajero. Su cultura fue también enciclopédica.

La principal obra filosófica de Maimónides es la *Guía de los perplejos*, inadecuadamente citada a veces como de *Guía de los descarriados*. Los «perplejos» son los creyentes que no saben armonizar su fe con la filosofía por no alcanzar a superar las representaciones imaginativas y antropomórficas respecto de Dios.

Maimónides reacciona frente a los judíos antifilosóficos —el Kuzari de Jehuda-Leví— y su actitud es en muchos aspectos paralela a la de Averroes.

Maimónides en su empeño conciliador ofrece un sistema menos radical en su oposición al teísmo que el del aristotelismo neoplatónico, tradicional en los medios islámicos y judíos. Se aparta de Aristóteles afirmando la temporalidad del mundo y de la materia, aunque se da en esto cierta ambigüedad por cuanto su auténtica metafísica es emanatista, y dependiente, a pesar de su originalidad, de la sistemática averroísta.

Para Maimónides el objeto de la metafísica es Dios. Ahora bien no podemos tener de Dios conocimiento por atributos substanciales y positivos. Lo que conocemos de Dios es su operación respecto del universo y de los hombres. Y esta acción divina es en definitiva la que Maimónides presenta como el objeto sumo de nuestro saber, porque nuestro conocimiento sobre Dios tiene por fin el conformar según la acción de Dios la conducta moral humana.

No sólo queda así lo especulativo integrado en una intención

ética, sino que Maimónides, en una línea que enlaza en cierto sentido con los motáziles musulmanes, realiza su conciliación entre la ley de Moisés y la filosofía en una construcción racional, que deduce, en el plano de una moral autónoma, la integridad de los preceptos contenidos en los libros revelados.

Como Filón, pero con instrumentos conceptuales tomados del aristotelismo, Maimónides, que viene a ser como un segundo Filón peripatético, dedica su esfuerzo a la exégesis de los libros bíblicos, del Talmud y de la Mishna, realizada con audacia racionalista para hallar en ellos las verdades filosóficas. Así la propia parte «teológica» de su obra, distinguida de la explícitamente filosófica, es también en el fondo aristotelismo neoplatonizante.

Es dudoso el pensamiento de Maimónides sobre la inmortalidad personal del hombre; aunque menos explícito que en Averroes también su pensamiento parece derivar de la interpretación del aristotelismo según el cual el entendimiento que es propio de cada hombre individual, es *hylico,* y corruptible con el cuerpo. La inmortalidad parece reservarse a los conocimientos intelectuales, adquiridos por la impresión del entendimiento agente separado y único sobre el entendimiento individual de los hombres; la inmortalidad es proporcional a este tesoro adquirido, que después de la muerte del hombre permanece incorporado al entendimiento agente. Más que una concesión a la creencia religiosa en la inmortalidad, parece anticipar la que será la doctrina de Spinoza sobre la eternidad de la mente.

La problemática suscitada por Maimónides influyó en la escolástica cristiana especialmente porque, frente a Saadia ben Josef al Faiyum, para el cual la temporalidad del mundo era premisa indispensable para la prueba de la existencia de Dios, Maimónides sostiene, a pesar de afirmar la creación en el tiempo conforme a la Biblia, la imposibilidad de probar filosóficamente el principio temporal del universo. La demostración de la existencia de Dios es así independiente en su punto de partida de la comprobación racional de aquella temporalidad. Hallaremos este punto capital entre las cuestiones asumidas por santo Tomás de Aquino.

VII. Traductores y transmisores del legado semítico

La transmisión al occidente cristiano de la filosofía árabe y judía y del legado de la cultura griega fue efecto de la penetración del mundo islámico y su convivencia con la cristiandad occidental. España y Sicilia fueron los dos centros principales de esta comunicación entre los dos mundos culturales.

En la mayor parte de los casos la traducción latina se hizo a partir del árabe, incluso en los casos de obras escritas en hebreo, y desde luego para casi la totalidad de la obra de Aristóteles y de sus comentaristas.

El papel principal en esta tarea corresponde a la escuela de traductores de Toledo, creada por el arzobispo Raimundo (1126-1151) y que había de persistir hasta ser patrocinada por el rey Alfonso X el Sabio. En Sicilia el emperador Federico II había de realizar una tarea parecida y un mecenazgo al servicio de la asimilación.

Entre los nombres de los principales traductores de la escuela toledana citemos a Juan Hispalense, traductor al latín de Al-kindi, Al-Farabi, Avicena, Avicebrón y Algacel, y del tratado pseudoaristotélico *Liber de Causis;* Herman de Carintia, traductor de las obras de astronomía y astrología; al inglés Abelardo de Bath, que había de llevar a la escuela de Chartres el saber científico y filosófico reunido en Toledo; Gerardo de Cremona, italiano, traductor de Aristóteles y de sus comentaristas, Alejandro de Afrodisia y Temistio.

Sólo después de muchas décadas de esta labor de traducción en la que Aristóteles llegaba al mundo latino a través de una compleja serie de intermediarios y muy distantes geográfica y cronológicamente —del griego al siríaco, del siríaco al árabe, del árabe al latín— se sintió en el siglo XIII la necesidad de conocer directamente el texto griego, que poseían los bizantinos. Santo Tomás de Aquino realizó su tarea de comentarista a través de la traducción realizada ya sobre el texto griego por Guillermo de Moerbeke.

La labor de traducción fue pronto acompañada en Toledo

por una tarea original en que se revelaba ya la influencia de las doctrinas científicas y filosóficas nuevamente descubiertas. La repercusión en el terreno teológico de las concepciones del aristotelismo averroísta motivó ya en el siglo XII reacciones como las de Don Álvaro, un presbítero de Oviedo que expuso en *De substantia orbis* el sistema de Averroes para combatirlo en otra obra polémica.

Pero los dos nombres más importantes en esta presencia del aristotelismo en la filosofía cristiana a través de su transmisión árabe son Domingo González —Dominicus Gundissalinus— y Pedro Hispano. Natural de Segovia, Domingo González, colaboró con la escuela de traductores de Toledo y escribió varios tratados originales: *De anima, De immortalitate animae; De unitate, De processioni mundi, De divisione philosophiae,* cuya temática está condicionada por los problemas aportados nuevamente al pensamiento cristiano, especialmente por Avicebrón y Averroes.

La obra de Domingo González influyó decisivamente en tres líneas principales. La sistematización aristotélica de las disciplinas filosóficas —lógica u *Organon;* filosofía teórica dividida en: física, matemática y metafísica; filosofía práctica o ética, dividida en monástica, económica y política— penetró definitivamente por él en Occidente modificando y rompiendo el esquema tradicional del *trivium* y *quadrivium;* la filosofía alcanzaba así una substantividad y contenido propio que contribuyó a la delimitación con respecto a la ciencia sagrada. Por influencia de Avicebrón interpretó la finitud y contingencia del ente creado como una composición de materia y forma, doctrina que había de pasar a generalizarse en el «agustinismo» y la escuela franciscana. Sus tratados sobre el alma y la inmortalidad a la vez que centraban la atención en la problemática suscitada por el averroísmo, fueron el punto de partida de una interpretación filosófica sobre el alma en la perspectiva del aristotelismo.

Pedro Hispano, portugués, que llegó a ser papa con el nombre de Juan XXI, inicia la tradición de los comentarios a Aristóteles, y aparece en esto como un precursor de san Alberto de Colonia y santo Tomás de Aquino.

Fue muy influyente su tratado *De anima*, que sigue el esquema de la obra aristotélica, pero introduce la problemática del entendimiento agente y del entendimiento posible enfocada desde los planteamientos del emanantismo árabe. La máxima influencia de Pedro Hispano se ejerció a través de sus *Summulae logicales*, colección de pequeños tratados para uso escolar. En ellos aparecen las simbolizaciones por medio de letras de las proposiciones, términos y figuras silogísticas que se mantuvieron durante siglos como convencionales en la enseñanza de la lógica. La obra de Pedro Hispano sirvió de libro de texto en todas las universidades durante más de tres siglos.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

ALFARABI: *Alpharabius de Intelligentiis, philosophia prima*, Venecia 1506; *Catálogo de las ciencias*, ed. de A. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid - Granada ²1953.

ALGACEL: *Algacel's Metaphysics, a medieval translation*, Toronto 1933.

AVICENA: *Avicennae opera*, Venecia 1945-1946.

AVERROES: *Aristotelis opera omnia, Averrois in ea opera commentaria*, en 11 vols., Venecia.

GAUTIER, L.: *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*, París 1923.

ALFONSO, M.: *Teología de Averroes*, Madrid-Granada 1947.

ASÍN Y PALACIOS, M.: *Algacel: dogmática, moral, ascética*, Zaragoza 1901.

GAUTHIER, L.: *La théorie de Ibn. Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, París 1900.

GOICHON, A.M.: *Introduction à Avicenne*, Paris 1933.

KINE, W.: *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin*, Friburgo 1933.

CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La metafísica de Avicena*, Madrid 1949.

RENAN, E.: *Averroès et l'averroïsme*, París 1869.

SALIBA, D.: *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne*, París 1927.

AVICEBRÓN: *Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum traslatus a Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Munster, 1892-1895.

MAIMÓNIDES: *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, 3 vols., París 1856-1866. *Guía de descarriados*, trad. con notas por J. JUÁREZ LORENZO, Madrid.

GUTTMANN, J.: *Die philosophie des Judentums*, Munich 1933.
LEVY, L.G.: *Maïmonides*, París [2]1932.
ROTH, L.: *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford 1924.
GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *El arzobispo D. Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942.
MILLÁS VALLICROSA, J.M.: *Las traducciones originales de la Biblioteca Central de Toledo*, 1943.
PATRICK MULLALLY, J.: *The Summulae logicales of Peter of Spain*, 1945.
BOCHEŃSKI, J.M.: *Petri Hispani Summulae logicales quas e codice manu scripto Reg. Lat. 1205 edidit J.M. Bocheński cum introductionibus et indicibus*, Turín 1947.
ALONSO, M.: *Nota sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, en «Al-Andalus» 8, 1944.

CAPÍTULO SEXTO

LA ANTIGUA ESCOLÁSTICA Y LA PRIMERA ESCUELA FRANCISCANA

1. EL SIGLO XIII

El siglo XIII no es sólo el apogeo de la edad media. Es simplemente una edad de plenitud; una de las cimas de la fecundidad creadora del espíritu humano en el que se producen en pocas décadas, en el orden del saber especulativo y de la vida política y social, en el mundo del arte y la literatura, una constelación de incomparables creaciones geniales, y absolutamente cimeras en la historia entera de la humanidad.

Por primera vez desde algo más de un milenio el Occidente latino encuentra de nuevo ante sí, por el impacto de la ciencia árabe y por la transmisión del aristotelismo y de sus comentadores, toda una interpretación «natural» de la realidad del mundo, que integra un sistema sobre el hombre, su conocimiento y su vida.

En el capítulo anterior hemos considerado las etapas de la aventura singular que llevó aquel legado de Grecia, a través de los sirios nestorianos y de los árabes musulmanes, a acceder a Occidente desde la España islamizada y reconquistada.

La asimilación y reacción creativa de la cristiandad latina sobre aquel acervo cultural surge de dos elementos sociales en los que se forman las grandes síntesis del pensamiento cristiano occidental: las universidades, la institución en que culmina la vida cultural de la cristiandad de Occidente, y las nuevas órdenes religiosas «mendicantes», en las que se desenvuelve una

profunda renovación de la vida apostólica y que se hacen presentes en la nueva sociedad que surge en lo rural y en lo urbano emancipada de los poderes del feudalismo.

La universidad medieval no es un establecimiento erigido por el poder político, ni tampoco por la potestad de la Iglesia, como una de nuestras contemporáneas universidades «católicas» o «pontificias». Para comprender su sentido tenemos que acercarnos a la realidad y al concepto de la *res publica christiana* o cristiandad medieval.

Así como existían en ella las dos potestades, regia y pontificia, con sus interacciones respectivas y sus conflictos en el contexto de un mundo unitario —y en el que se daban, surgidas en la propia vida social, múltiples realidades corporativas—, así la «universidad de estudiantes y maestros» surge por la confluencia de sus actividades, y pasa a ser reconocida, regulada, desde distintos planos, por las potestades que rigen el reino y por el pontificado romano.

Aunque cronológicamente precedida por la de Bolonia, es en París donde se constituye la universidad abarcando en sus enseñanzas en toda su amplitud la síntesis del saber. Para la historia de la filosofía y de la teología el papel de la universidad de París es único; en ella se desarrolla el dramático proceso del encuentro de la cultura cristiana con el «aristotelismo», y se despliegan las diversas y opuestas actitudes frente al mismo.

Protagonistas de la lucha son las facultades de teología y de «artes», cuyo destino se ve afectado por aquélla, hasta el punto de señalar una nueva época en sus tareas.

Durante siglos las artes liberales concretaban el saber profano, herencia de la cultura clásica, en armonía o en contraste con la ciencia sagrada. Como hemos insistido en notar, y a pesar de la trascendencia de los problemas implicados en la «cuestión de los universales» —tradicionalmente tratada en la «dialéctica»— las grandes concepciones metafísicas y la visión del hombre y del sentido de su vida seguían contenidos en el ámbito de la ciencia sagrada.

La totalidad del *corpus aristotelicum*, recibido a fines del siglo XII en el Occidente latino, y el acervo de la ciencia trans-

mitida por los árabes, cambia fundamentalmente la relación entre las «facultades». Lo aportado no tenía lugar en la tradición teológica, y la presencia secular de algunos libros aristotélicos «lógicos» en el contexto de las artes liberales situaba la física y la metafísica aristotélicas en manos de los cultivadores de las «artes».

La recepción del aristotelismo pone en marcha la evolución, ya entonces real, aunque haya tardado siglos en traducirse en el lenguaje, que lleva a la «facultad de artes» a ser la «facultad de filosofía».

La filosofía aristotélica, que originariamente se basa en el punto de partida sensible y experimental, se presenta en su llegada al Occidente latino apoyada en el prestigio de la autoridad del Filósofo y sus comentadores, e incorporada a una sistemática neoplatónica que cierra la visión del universo en posiciones radicalmente enfrentadas a la contingencia y temporalidad del mundo y a la libertad y soberanía de Dios creador. El «aristotelismo» es en París, al comenzar el siglo XIII, una posición sistemática enfrentada a la fe y un dogmatismo de la autoridad filosófica.

Esto explica las prohibiciones eclesiásticas del estudio de Aristóteles. En 1210 un concilio provincial prohíbe que en París se «lean» privada o públicamente los escritos de filosofía natural de Aristóteles y de sus comentaristas.

Los estatutos de la misma universidad del año 1215 permiten que se siga cultivando el *Organon*, es decir, los libros dialécticos secularmente conocidos, pero excluye los tratados metafísicos, y todos los de temas «naturales» o físicos, así como las doctrinas de David de Dinant, Amaury de Bène y Mauricio Hispano, que parece ser Averroes. Se ven pues conexas con la nueva sistemática recién llegada las doctrinas materialistas y panteístas de los heterodoxos.

La orden franciscana evoluciona desde la renuncia y desinterés por los estudios, incluso sagrados, en nombre del espíritu evangélico de pobreza, hacia una posición de «antigua escolástica» fuertemente compenetrada con la tradición de san Agustín, y en la que, por la paradójica influencia de Avicebrón, se va

a producir en gran parte la sistematización del «agustinismo».

La orden de Predicadores desde la común tradición agustiniana se orienta después hacia la total y consciente inserción de la física y de la metafísica aristotélica al servicio de la doctrina sagrada. En definitiva a esta orden con sus dos grandes figuras do Alberto de Colonia y de santo Tomás de Aquino se debe la incorporación al pensamiento cristiano en una intención y contexto «teológico», de la *Física* y *Metafísica* de Aristóteles, y de un concepto del hombre de acuerdo con ellas.

En la facultad de artes, y entre sus maestros y estudiantes, laicos o clérigos no teólogos, toma el aristotelismo su sentido de radicalismo intransigente y de cerrazón dogmática en la tradición del Filósofo y de su gran comentador Averroes. En este contexto y ambiente, en el que una concepción del mundo íntegramente naturalista es profesada en un mundo cristiano, la primacía averroísta del saber filosófico sobre la teología y la fe se enmascararía en la desconcertante teoría de la «doble verdad».

La situación descrita se refiere a la universidad de París, centro cultural de la cristiandad de entonces.

En la universidad de Oxford se mantienen unos rasgos que en parte prolongan el siglo XII, y en parte anticipan el ulterior criticismo frente a los métodos y espíritu de la escolástica de París.

En Oxford, en efecto, continúa un «tradicionalismo» teológico mucho menos receptivo frente al aristotelismo, con el estilo «humanístico» de la anterior centuria, paralelamente con un renovado y a menudo reactivo y aún agresivo cientificismo, que enfrenta un empirismo vivido a la sistematización autoritaria del saber aristotélico.

Muchos de los rasgos que tópicamente definen el antiescolasticismo renacentista y moderno tienen su plena vigencia en este tradicionalismo teológico y cientificismo humanístico de Oxford, que será después factor esencial en la génesis del criticismo escotista y de la escolástica nominalista.

II. El averroísmo latino

Nos es mal conocida, por haberse perdido los escritos de su primer período, la historia de la formación de la corriente doctrinal que conocemos con el nombre de «averroísmo latino». Es probable que tuviese en muchos momentos un carácter esotérico o clandestino en sus enseñanzas y actitudes, ante las condenaciones y prohibiciones de la enseñanza de Aristóteles.

En el panorama histórico del siglo XIII parece destacar la precedencia cronológica del aristotelismo de teólogos «integradores» sobre las más importantes obras de los averroístas.

Pero es una perspectiva inadecuada la que resulta de ignorar que las mismas prohibiciones, y la íntegra reacción de los teólogos, revelan la pronta presencia en París de la mentalidad y concepción del mundo que hallamos expresada posteriormente en un Siger de Brabante. Lo que hemos dado en llamar averroísmo latino tiene que ser reconocido, pues, como el primero y más directo resultado producido por el impacto en el mundo cristiano del aristotelismo árabe.

Su primer carácter podemos verlo en la autoridad reconocida a Aristóteles, el «Filósofo», y a Averroes, el «Comentador». La intransigencia en la fidelidad a sus textos sirve a la emancipación frente a las autoridades de los Padres y de la tradición teológica.

Pero, como hemos visto, en la obra de Averroes la filosofía primera aristotélica, a la vez que tiene centrada su definición no en el horizonte ontológico, sino en el de las substancias separadas o realidad divina, queda inmersa en un monismo naturalista. El aristotelismo así entendido es un sistema cerrado e inmanentista, que ofrece una cosmovisión por la que sus seguidores se ven llevados a la extraña situación expresada en la llamada «teoría de la doble verdad».

Se trata, probablemente, de un conjunto diverso y complejo de actitudes, relacionadas con problemas humanos de difícil apreciación en lo relativo a la sinceridad de las expresiones y a la misma coherencia del pensamiento.

Los creadores del aristotelismo intransigente o «averroísmo» son clérigos que profesan en la facultad de artes. Su instalación en la autoridad de los filósofos está conexa con su autonomía como «artistas», pero las circunstancias institucionales y sociales en que se mueven, y aun su misma formación cristiana en algunos casos, hubieran hecho inaceptable la primacía del saber filosófico desde la que Averroes encontraba la unidad y armonía entre la fe y la razón.

Los averroístas latinos no afirmaron tampoco propiamente la simultánea verdad de lo contradictorio. En algunos casos se reserva la expresión «verdad» para referirse a lo creído por la fe, mientras parece que se reconoce que la filosofía no se ocupa de esta verdad creída, sino de «lo que los filósofos pensaron» sobre el mundo. En este contexto la filosofía era entendida como la reflexión sobre lo dicho por los que carecían de la luz de la fe, con lo que venia en el fondo a quedar asegurada la autonomía de su tarea.

En otros casos el reconocimiento de la fe toma un carácter no ya convencional sino irónico, mientras que la verdad es el patrimonio de la filosofía, es decir, del aristotelismo expuesto por Averroes.

Es obvio que tales modos de hablar pueden darse en cualquier tiempo desde toda una gama de actitudes: desde la inconsistencia y escisión interior entre una fe religiosa sincera y una concepción del mundo incompatible con ella, hasta la hipocresía astuta y sarcástica, o recelosa de las exigencias de la autoridad o de la comunidad.

Lo que interesa para nuestro objeto es destacar que en cualquier caso quedaban escindidos en sus principios y métodos el saber racional y la fe religiosa, de lo que resultaba en el terreno intelectual un «conflicto de las facultades»: allá la teología con la autoridad de los santos padres; la tarea emprendida aquí era la filosofía, con Aristóteles y Averroes como expresión de la autoridad de la razón.

Entre los pertenecientes a estas corrientes apenas conocemos, fuera de Siger de Brabante (1235-1284), más que algunos nombres; así de Boecio de Dacia y de Bernardo de Nivelles. Pero

el averroísmo parece haber tenido un carácter fundamentalmente homogéneo y reiterativo, y por otra parte las mismas polémicas de los adversarios y las condenaciones eclesiásticas son fuente para el conocimiento de sus doctrinas.

La eternidad de la materia y del movimiento, es una verdad apodícticamente demostrada. Por esto la eternidad del mundo se afirma no sólo fácticamente sino por la imposibilidad del comienzo temporal y de la creación.

Por esto Dios no es causa eficiente del universo sino sólo causa final. Dios no tiene conocimiento de las realidades singulares, ni por lo mismo tiene sentido la providencia.

La eternidad del mundo y del movimiento y el carácter siempre en acto del primer motor fundamentan la necesidad del ciclo eterno de las especies y de los procesos de efectos, que han de repetirse necesariamente según las mismas etapas.

Nada llega a ser que no haya llegado antes, y en este mundo sublunar, en que las opiniones, las leyes y las religiones se mueven en ciclos regidos por las substancias superiores, todo está sometido a eterno retorno y a determinismo esencial.

La metafísica averroísta del espíritu deducía, de la identidad del entendimiento con el ente inteligible y de la unidad de la verdad, el carácter único del entendimiento espiritual y separado. La individualidad del hombre singular se une accidentalmente a esta inteligencia única, mediante su acción en la conciencia individual a través de las imágenes sensibles. El singular humano es «accidental» y material y no se constituye sino por esta alma sensible sujeto de la imaginación. El alma del individuo es pues perecedera. La inmortalidad pertenece por su propia esencia a lo espiritual o inteligible, pero esto en modo alguno admitiría el identificarse con lo individuado por la materia, cual es el hombre singular.

Supuesta la necesidad del mundo y de su curso, carece de sentido no sólo el concepto de creación sino también el de contingencia. El averroísmo latino, y expresamente Siger de Brabante, afirma que el curso necesario del mundo posibilita relacionar el determinismo de las acciones humanas con el curso cíclico de las constelaciones y de los astros. Gracias a la filosofía

árabe, que actuó de vehículo, las concepciones de la antigua astrología se hicieron presentes en el mundo cristiano.

Las condenaciones eclesiásticas de la doctrina de Siger de Brabante se refieren sobre todo a la eternidad del mundo y a la negación de la providencia, así como a las del libre albedrío, la inmortalidad del alma y la vida eterna.

III. De la antigua escolástica al agustinismo

Se ha llamado a veces «agustinismo» a un complejo de doctrinas sostenidas por la corriente tradicional, preocupada por defender el sentido de la ciencia sagrada frente a las contaminaciones profanas del aristotelismo.

Para definir esta línea y exponer su contenido se ha tomado por base la carta polémica escrita en 1285 por el obispo franciscano de Oxford, John Peckham, al obispo de Lincoln. El agustinismo se definiría según este criterio por los caracteres siguientes: cierta preeminencia del bien sobre la verdad, con la correlativa primacía de la voluntad sobre el entendimiento, tanto al explicar la causalidad creadora y la providencia divina, como al definir la felicidad humana y la naturaleza del libre albedrío; la acción iluminadora inmediata de Dios para la causación del conocimiento, y una correspondiente definición del ser como luz y del ser de Dios como luz infinita e increada; la afirmación de que la materia prima tiene en sí actualidad positiva con independencia de la forma substancial; la doctrina de las *rationes seminales* contenidas en la materia; el hilemorfismo aplicado a las substancias espirituales creadas; la pluralidad de las formas en los entes corpóreos especialmente en el hombre; la individuación del alma humana con independencia de su unión al cuerpo; la imposibilidad de que el mundo haya sido creado sin principio temporal; la identidad del alma y de sus facultades; una interpretación de las ciencias —artes— y de la filosofía desde un papel subordinado a la ciencia sagrada.

Se ha podido señalar que en este complejo de doctrinas se entremezclan, con algunas indudablemente agustinianas —tal

como las *rationes seminales* y la doctrina de la iluminación—, otras opuestas a san Agustín y derivadas de una interpretación del iluminismo que entronca con la teoría del entendimiento agente separado, propia del neoplatonismo árabe; asimismo otras, como el hilemorfismo aplicado a la substancia espiritual y la doctrina de la pluralidad de las formas, que derivan de la recepción de la obra de Avicebrón por la escolástica occidental.

Que este conjunto heterogéneo de doctrinas haya venido a ser definido como agustiniano se ha de atribuir a un error de perspectiva, derivado de la invocación polémica de la autoridad de san Agustín frente a la integración del aristotelismo por las nuevas corrientes escolásticas.

En este sentido el «agustinismo» es posterior por lo menos a 1270, y más propiamente data de 1277 y 1285, al condenarse en París y en Oxford doctrinas averroístas, entre las que se incluyen posiciones adoptadas por san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino.

Por esto nos parece más adecuada la terminología que habla de «antigua escolástica», al referirse a una línea que parte de Guillermo de Auvernia, y que, predominante en la facultad de teología y en los ambientes del clero secular, está presente también entre los primeros dominicos, y define el espíritu y la orientación doctrinal de la primera escuela franciscana.

Guillermo de Auvernia

Guillermo de Auvernia, nacido en Aurillac hacia 1180, después de estudiar artes y teología en París, fue uno de los más prestigiosos maestros del clero secular. Consagrado obispo de París en 1228 por el papa Gregorio IX —de aquí que sea conocido también como Guillermo de París—, murió en 1249.

Guillermo de Auvernia es una figura representativa del mundo eclesiástico francés adherido a la tradición del siglo XII. Discípulo de san Agustín y nutrido en el platonismo de la escuela de san Víctor, reacciona, moderadamente pero no sin «escándalo», ante la nueva visión de la realidad que ofrecen a

sus contemporáneos los introductores del aristotelismo. En él se inicia una dinastía de hombres de Iglesia y de teólogos que mantendrán la resistencia de la que al cabo de algunas décadas iba a resultar la derrota del tomismo en la Universidad de París del siglo XIV.

Con el título de *Magisterium divinale* se conoce un conjunto de tratados: *De primo principio, De universo creaturarum; De anima; Cur Deus Homo; De fide et legibus; De Sacramentis; De virtutibus et moribus.*

Hombre de gran cultura filosófica, conoce Al-Farabi, Averroes y Avicebrón, que es para él «el único y más noble de todos los que filosofan», además de las obras de Aristóteles nuevamente recibidas.

A pesar de haber profesado en la Universidad de París como maestro, sus obras no tienen carácter didáctico o «escolástico». Son libros de polémica y de «conversación», con un estilo personal y anecdótico que enlaza totalmente con el ambiente de la centuria anterior. Guillermo de París es un hombre de transición, y con mentalidad y formación «antiguas», es el primero entre los grandes teólogos que tiene que ocuparse del nuevo mundo cultural.

Es un hombre moderado y ecléctico, que no alcanza a concebir una síntesis coherente de los diversos elementos doctrinales. Su importancia se debe a la problemática que presenta.

La génesis de las ideas, cuestión subyacente al problema de los universales, recibe por primera vez el planteamiento con que se incorpora a la «escolástica». Su eclecticismo le permite tomar de Avicena la clasificación de los sentidos internos, e incluso atribuir a la imaginación y a la memoria sensible una intervención en el conocimiento intelectual, aun manteniéndose en un espiritualismo iluminista. El alma es capaz de conocer las cosas externas por su luz interior originaria, en ocasión de las sensaciones; Guillermo de Auvernia parece atribuir a la caída original la necesidad de la intervención sensible.

No se admite pues la abstracción aristotélica. Insiste en el carácter inmediato e intuitivo del testimonio de la conciencia: el alma conoce directamente su existencia y su naturaleza sim-

ple y espiritual individual. En esta inmediatez de la autoconciencia se da la evidencia de los «inteligibles primeros», que así en el orden especulativo como práctico son principio del conocimiento y constituyen una irradiación de la luz divina en el alma humana.

Conexa con esta gnoseología está su doctrina sobre el alma. Sus argumentos sobre la substancialidad y su distinción del cuerpo parecen precursores de Descartes. Afirma la identidad del alma y sus potencias, y niega el entendimiento agente en cualquiera de las interpretaciones de la tradición aristotélica.

A pesar de la influencia de Avicebrón, Guillermo de Auvernia no acepta el hilemorfismo aplicado a las substancias espirituales, y a pesar de su hostilidad al aristotelismo árabe, está profundamente influido por Avicena. Con él se inicia la presencia en el pensamiento cristiano del problema de la distinción de esencia y existencia, en un contexto esencialista, de caracterización de la existencia como accidente, que va a ejercer un papel decisivo en la metafísica occidental.

Habla de Dios como de primer principio del ente y como ente necesario, frente a la contingencia de la criatura, y combate el emanatismo árabe, consciente de su incompatibilidad con el concepto cristiano de la creación. Pero su comprensión del argumento anselmiano y la distinción entre el ente por esencia y el ente por participación, entendida de un modo platónico, influido por el esencialismo aviceniano, le llevan a concebir a Dios como Ser universalísimo, al que se asciende por universalización lógica. Así llega a hablar de Dios como de *esse formale rerum* y *esse omnium rerum*, de lo que resulta una concepción de sabor ontologista y orientado hacia un monismo «ontoteológico».

Enrique de Gante

La figura más representativa de esta hostilidad del clero secular a la escolástica aristotélica, y de la línea de agustinismo avicenizante iniciada por Guillermo de Auvernia es Enrique de Gante (1217-1293), que ejerció gran influencia en la universidad

de París. Escribió una *Summa Theologiae* y los *Quodlibeta* o *Cuestiones disputadas sobre los libros de las Sentencias.*

Acérrimo adversario de santo Tomás, en el espíritu de las condenaciones antiaverronianas y antiaristotélicas de 1270 y 1277, sistematiza las tesis características del agustinismo: imposibilidad de la creación eterna; negación de que la materia constituya principio de individuación, que afirma consistir en una formalidad propia del supuesto; posibilidad de que la materia prima tenga existencia sin la forma y actualidad propia de la materia diversa de la del ser de la forma que se une a ella; forma de corporeidad en el hombre diversa de su alma; negación de la distinción entre el alma y sus potencias; primacía de la voluntad sobre el entendimiento; iluminación divina para el conocimiento de las verdades necesarias y la correspondencia entre las esencias de las cosas y las ideas divinas.

La influencia de los conceptos ontológicos de Avicena matiza su agustinismo en una línea de ontologismo esencialista. El ente es concebido como la naturaleza común universalísima, quidditativamente atribuible a toda esencia. Por lo mismo este primer inteligible, que es el objeto propio del entendimiento humano, es comprendido con Avicena en la línea según la que la existencia se distingue a modo de algo accidental y extrínseco a la esencia.

La confluencia de la iluminación agustiniana con la metafísica aviceniana explica el carácter apriórico, estrictamente deductivo, que adquiere en Enrique de Gante el conocimiento humano acerca de Dios. La posición de Enrique de Gante explica, a la vez por continuidad y por contraposición, la problemática de la que se originaría la obra de Duns Escoto.

IV Los principios de la escuela franciscana

En la universidad de París, la orden franciscana, superada la tendencia que hubiese excluido los estudios en nombre de su propia espiritualidad, se incorpora al magisterio universitario teológico y se convierte en uno de sus elementos más fecundos.

La espiritualidad de san Francisco condiciona intrínsecamente la doctrina y es factor esencial en la formación de la escuela franciscana, substancialmente inmersa en la antigua escolástica, y a la que el inevitable diálogo con el aristotelismo no aparta de la actitud de primacía de la mística y de subordinación de las «artes» a la teología. El concepto unitario agustiniano se mantiene vigente de algún modo aunque contrastado con la nueva situación cultural.

Alejandro de Hales (1180-1245)

Estudió artes y teología en París e ingresó en la orden franciscana en 1231. Fue el primero de los que desempeñaron con el título de *magister regens* la cátedra de teología destinada a la orden franciscana. Alejandro de Hales es un hombre clave en la formación intelectual de su orden y el maestro de san Buenaventura.

La obra principal de Alejandro de Hales es la *Summa universae theologiae*, que fue completada por sus discípulos. Sigue el plan de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en la distribución general de sus cuatro partes: *De Dios; De las criaturas; De la redención; De los sacramentos.* Pero en la *Summa* de Hales se produce un paso decisivo en la evolución de los métodos en la escolástica medieval. Partiendo de la contraposición de las autoridades —el *sic et non* de Abelardo— Alejandro de Hales introduce el tercer momento: *la resolutio.*

El rigor metódico no es igualado por la coherencia sistemática. Alejandro de Hales es también fundamentalmente un autor de transición, y su misma moderación en el enfrentamiento a lo «nuevo» le lleva a incorporar elementos aristotélicos aunque éstos no quedan plenamente integrados en una síntesis.

El problema del saber filosófico en su conexión con la «doctrina sagrada» toma un nuevo aspecto ante el enriquecimiento del contenido de conocimientos naturales. Pero sigue no obstante sin delimitar el ámbito del misterio revelado respecto de un orden de lo racionalmente cognoscible. Alejandro de Hales

insiste en nuestra incapacidad para comprender el misterio trinitario pero lo atribuye a los efectos del pecado original, que ha debilitado nuestra mirada hasta dejarla incapaz de ver lo que en sí es más luminoso.

Aunque demostramos la existencia de Dios por sus efectos, y como causa de las criaturas, Alejandro de Hales sigue también una vía que se mueve en el orden de las ideas que se afirma impreso por Dios en la mente, e interpreta el argumento de san Anselmo en un sentido análogo al que tomará en san Buenaventura. Insiste en la finitud temporal del mundo frente al averroísmo. Distingue en toda criatura el *quod est* y el *quo est* con terminología derivada de Boecio, pero en un sentido probablemente aviceniano; la esencia y la existencia difieren en toda criatura.

Con Alejandro de Hales entra en el pensamiento franciscano el hilemorfismo de Avicebrón. Hay diversas clases de materia: una materia espiritual, que no es sujeto de mutaciones substanciales ni siquiera de movimiento local, y la materia de los cuerpos, sujeto de movimientos locales y substanciales, o sólo de movimiento local en los cuerpos celestes incorruptibles.

El hilemorfismo aplicado a las substancias espirituales se conexiona con la pluralidad de formas. El alma tiene su propia materia espiritual y se une el cuerpo, que tiene, a su vez, su forma de corporeidad. Insiste en la unidad del hombre, pero la substancialidad del alma es otra que la substancialidad del cuerpo humano.

La yuxtaposición del agustinismo con algunos elementos aristotélicos se halla sobre todo en la doctrina sobre el conocimiento. Distingue la *ratio*, cuyo ámbito propio son las naturalezas corpóreas, el *intellectus* cognoscitivo de los seres espirituales creados, y la *intelligentia* por la que el hombre conoce a Dios. Acepta la abstracción sólo en el dominio de la *ratio*, y llama *intellectus materialis* al entendimiento humano en cuanto dice relación a la imaginación o cogitativa.

Pero afirma la espiritualidad del entendimiento posible individual, y habla de la presencia en cada hombre de una luz inteligible participada, imagen de la verdad divina, por la que

el hombre conoce los primeros inteligibles y primeros principios. Por otra parte dice que hay que atribuir a Dios mismo, como fuente de toda luz y causa ejemplar de todas las cosas, la función que el aristotelismo árabe asigna al entendimiento agente separado. Al afirmar la identidad en «esencia» entre el alma y sus potencias, reconoce no obstante una distinción en «substancia» con una concesión a la doctrina del acto y la potencia en el aristotelismo.

Juan de la Rochela (1200-1245)

Sucedió a Alejandro de Hales en la cátedra de los franciscanos en París. Como su maestro, tuvo influencia decisiva en la defensa de los estudios teológicos en su orden, que tuvo que defender contra los ataques del partido de los «espirituales». Su principal obra es la *Summa de anima*, tratado completo de todos los temas psicológicos planteados en su tiempo.

Juan de la Rochela es más auténticamente aristotélico en la exposición del hilemorfismo, que sostiene para las substancias corpóreas. A diferencia de la doctrina que se hizo común en la escuela franciscana, niega la materia espiritual, en contra de Avicebrón. En el sentido aviceniano que ya hemos hallado en Guillermo de Auvernia y en Alejandro de Hales, establece la distinción entre esencia y existencia en las criaturas.

Su psicología y su teoría del conocimiento se mueven en la tradición de san Agustín, aunque incorporan, con mayor consecuencia que Alejandro de Hales, la teoría aristotélica de la abstracción para el conocimiento intelectual de las cosas sensibles.

Sucesores de Juan de la Rochela en la cátedra franciscana fueron Eudes Rigaud, en el que comienza una actitud más polémica y agresiva frente a la escolástica aristotélica, y Guillermo de Melitón (¿-1257). La cátedra franciscana de París iba a ser ocupada a mediados de aquel siglo, entre 1248 a 1255 por la máxima figura de la antigua escolástica y de la primera escuela franciscana: el «Doctor Seráfico», san Buenaventura.

V. San Buenaventura (1221-1274)

Juan de Fidanza nació en Bañorea. Entre los varios nombres que se le dieron a lo largo de su vida ha llegado a predominar el de Buenaventura.

Ingresó en la orden de frailes menores, probablemente hacia 1238. Se halla pronto en París junto a Alejandro de Hales. Bachiller y maestro hacia 1247 explica en París el libro de las *Sentencias* y la Sagrada Escritura. Incluso en sus años de magisterio universitario san Buenaventura dedicó gran parte de su esfuerzo a la predicación, con estilo de simplicidad popular, y fue desde entonces considerado como uno de los primeros predicadores de su siglo. A partir de 1257 es ministro general de la orden de menores, y su actividad en este campo le sitúa como un segundo fundador de los hijos de san Francisco de Asís. En 1273 fue nombrado obispo de Albano y cardenal. Estuvo presente en 1274 en el II concilio de Lión, y murió en el mismo año.

Sus obras principales son: el *Comentario a las Sentencias*, escrito en París en 1250-1; las *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*, 1253-4; la *Reducción de las artes a la teología*, también durante su época de magisterio en París, así como el *Breviloquio* (antes de 1257). Entre las obras posteriores al año en que abandona la enseñanza hay que destacar el *Itinerio de la mente a Dios* (1259), y las *Collationes in Hexaëmeron* (1273), de gran importancia como fuente histórica para el conocimiento de la situación de la escuela franciscana ante el averroísmo y el aristotelismo.

Teología y filosofía

La inserción de san Buenaventura en la tradición agustiniana y la orientación contemplativa y mística de su obra son vistas en perspectiva falsa si se quiere interpretarlas desde nuestros planteamientos sobre una «filosofía cristiana».

San Buenaventura distingue la teología como «conocimiento de la verdad en cuanto creíble», de la filosofía como «conocimiento cierto de la verdad en cuanto escrutable». No utiliza el término filosofía en el sentido amplio que lo toma como sinónimo de religión, sino que prefiere hablar de «sabiduría cristiana» (cf. *Collationes in Hexaëmeron*, col. I).

Las disciplinas filosóficas pertenecen a la iluminación dada por Dios al hombre con la naturaleza, como verdad de las palabras o raciocinios, como verdad de las cosas y como verdad de las costumbres. La tradicional división tricotómica es interpretada también como imagen trinitaria, pero no se incluyen en este ámbito del saber naturalmente dado o adquirido sino los conocimientos pertenecientes al orden de la razón natural: gramática, dialéctica y retórica; física, matemática y metafísica; monástica, económica y política.

La inteligencia de la fe es tarea de la teología, y la afirmación de un orden de verdades divinas superior a la demostrabilidad por razones necesarias es en san Buenaventura tan clara como pueda serlo en san Alberto Magno y en santo Tomás de Aquino.

La herencia agustiniana se revela al enjuiciar teológicamente la insuficiencia de la iluminación filosófica en orden al conocimiento de la verdad.

«Bien está que el hombre posea la ciencia natural y la metafísica, que se extiende hasta las substancias supremas, y que llega hasta allí para su descanso, pero es imposible conseguir esto si no es ayudado por la luz de la fe».

La iluminación «científica» de las disciplinas filosóficas se orienta a la iluminación «sapiencial», la que da al hombre el conocimiento de Dios descubierto como razón ejemplar de las criaturas. El conocimiento del ejemplarismo de las ideas divinas por los platónicos, los más nobles filósofos, que fueron también «hijos de la luz», y su desconocimiento por Aristóteles, señala para san Buenaventura la diferencia entre la luz y las tinieblas (*Collationes in Hexaëmeron*, col. VI).

El alma tiene tres niveles o grados de potencia: animal, intelectual y divina, a que corresponde un triple ojo o capa-

cidad de visión: el de la carne, el de la razón y el de la contemplación. En el hombre caído el primero es vigoroso, el segundo está obscurecido, el tercero cegado (ibid. col. v). Por esta ceguera, la metafísica, en cuanto saber del «ojo de la razón», se ve impedida de llevar al alma a la claridad del ojo de la contemplación, es decir, a la sabiduría: «Aquellas nueve ciencias enseñaron los filósofos, y fueron ilustrados. Después quisieron llegar a la sabiduría, y la verdad los atraía; y prometieron dar la sabiduría, esto es, la inteligencia adquirida (de lo divino); digo que lo prometieron a sus discípulos» (ibid.).

La misma plenitud sapiencial perteneciente a la «visión de la inteligencia natural» —inferior y distinta a la visión de la inteligencia elevada por la fe (col. VII, 1 y col. VIII, 1)— no se da, en el presente estado del hombre, si la ceguedad del ojo de la contemplación no es superada por una luz divina superior a la natural.

No se desprecian las «artes» ni las disciplinas filosóficas, ni la sabiduría que la filosofía promete, sino que se constata sólo la situación indigente del hombre caído.

Pero no es sólo esta insuficiencia del hombre para la plenitud sapiencial la que mantiene conexo con la fe y con la teología el saber natural del hombre. San Buenaventura tiene una comprensión unitaria de todas las artes y actividades humanas, no por confusión de contenidos u objetos, sino por el sentido de dinamismo vital que orienta todo a la plenitud de la felicidad, que en esta vida se participa sólo en la unión extática y amorosa con Dios. La filosofía del hombre viador es «itinerante». La ciencia filosófica es camino para otros conocimientos, y el que permanece en ella cae en tinieblas.

Respecto de la simplicidad y pureza de la fe y del descanso en el amor (cf. col XIX, 9), incluso la teología de los maestros podría ser distractiva en sus especulaciones.

Si no se podría sin arbitrariedad negar la originalidad y genialidad del pensamiento filosófico de san Buenaventura, o excluirle de un lugar privilegiado entre los teólogos escolásticos, hay que afirmar —creemos que sin riesgo de mala interpretación— que la obra y la vida de san Buenaventura marcha-

ron en el sentido de una asunción superadora de la filosofía y aun de la especulación teológica, al servicio de una sabiduría cristiana de carácter contemplativo y místico.

Por lo mismo, carece de sentido hablar de una contaminación de la filosofía por elementos místicos, o de una teologización de los saberes racionales; en opuesta dirección, parece ilícito caracterizar como «filosofía de san Buenaventura» lo más nuclear de su sabiduría mística.

Una y otra confusión son desde luego contrarias, no sólo al espíritu de su obra, sino a la letra más explícita de sus definiciones sobre el saber filosófico, que queda plenamente delimitado como saber racional, y reconocido en la propia tradición e historia de las disciplinas «que los filósofos enseñaron».

Iluminación y reducción

El ideal unitario de la sabiduría cristiana tiene como concepto central la «reducción» de todas las artes y disciplinas inferiores a la teología, y a la unión contemplativa con Dios.

No se trata, según hemos visto, de una confusión de planos y objetos, sino de una comprensión de la vida del hombre como itinerario hacia Dios. El orden natural no está destinado a cerrarse en sí mismo, y no se separa el alma y el entendimiento finito, como en un estado de naturaleza pura, del orden a su fin sobrenatural: «El alma es creada para ser perfeccionada por la gracia, y es apta para esto por su misma naturaleza» (*IV Sent.* 1,1, q. 3, ad 6). La razón humana no puede alcanzar por sus fuerzas un conocimiento que le es sobrenatural, pero que es el único que le perfecciona últimamente: «Nuestro entendimiento está destinado a la felicidad en la visión de la luz superior; ni puede nunca contentarse con otra cosa hasta llegar a la clara visión» (*II Sent.* 10, q. 2).

Con instrumentos tomados del platonismo de san Agustín, san Buenaventura enseña que sólo puede alcanzar el carácter de «ciencia», saber de validez absoluta y eterna, el cono-

cimiento humano que sea «reducido», es decir, vuelto a llevar, a la fuente originaria de toda iluminación.

Ningún arte humano ni ningún saber meramente especulativo de orden natural tiene en la perspectiva cristiana el valor final y perfectivo que los platónicos buscaron. La asunción cristiana del ejemplarismo platónico exige afirmar a Cristo como único maestro y reconocer en él «el medio en todas las cosas, por el que es necesario empezar si alguien quiere venir a la sabiduría cristiana... Si pues no se puede alcanzar el conocimiento de la criatura sino por aquel por el cual ha sido creada, es necesario que nos preceda la palabra de verdad... en Cristo están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, y él es el medio de todas las ciencias» (*Colaciones* I, 10 y 11).

Este «reconducir» por la fe todo saber a su fuente divina queda interpretado en modo totalmente opuesto, e inverso al espíritu de san Buenaventura, cuando se supone en él una posición «ontologista» atribuyéndole una doctrina de la visión de las cosas en Dios o en las ideas eternas divinas.

El sentido armónico y equilibrado con que se presenta en san Buenaventura la doctrina de la iluminación —que interpreta teológicamente todo conocimiento como una participación de la luz de Cristo, pero que no confunde la iluminación natural con la revelada, ni pone a Dios como «primer objeto» natural del entendimiento— se expresa en su sermón sobre *Cristo maestro único de todos*. Contemporáneo de las *Collationes in Hexameron*, y correspondiente por lo mismo a una época en que san Buenaventura se oponía con el máximo ardor a los peligros que advertía en el aristotelismo: «Cristo es vuestro único maestro»; en este texto se declara cuál es el principio fontal de la iluminación cognoscitiva... «en efecto, Cristo es la fuente de todo recto conocimiento porque él es el camino, la verdad y la vida».

«Todo lo que se conoce científicamente ha de ser en sí necesario y cierto para el que lo conoce. Teniendo las cosas ser en sí mismas, en la mente y en la razón eterna, y no siendo absolutamente inmutables sino sólo de este tercer modo,

es decir, en cuanto existen en el Verbo eterno, resulta que nada puede hacer a las cosas perfectamente cognoscibles por ciencia, si no está presente Cristo, el Hijo de Dios, nuestro Maestro:

»Por consiguiente no basta la luz del entendimiento creado para comprender una cosa cualquiera sin la luz del Verbo eterno...

»De lo dicho se infiere con qué orden y con qué autor se llega a la sabiduría. El orden es éste: que se comience por la estabilidad de la fe y se marche por la serenidad de la razón para alcanzar a la suavidad de la contemplación... es evidente quién es el autor y el doctor... porque Cristo es el director y el ayudador de nuestra inteligencia.»

Y después de estas palabras, pronunciadas hablando a los maestros y estudiantes de París, con intención duramente polémica frente al ambiente universitario de su tiempo, dice san Buenaventura:

«Dios es la causa del ser, la razón del entender, y el orden del vivir. Pero el que digamos que es razón del entender, ha de ser sanamente entendido, no como si fuese la sola, nuda y total razón de nuestro entender. Pues si fuese la sola o única, no diferiría el conocimiento de la ciencia del de la sabiduría, ni el conocimiento en el Verbo del conocimiento de las cosas en su propio género. Además si fuese la razón nuda y abierta no diferiría el conocimiento del viador del conocimiento de la patria... y si fuese la razón total de nuestro entender no necesitaríamos de especie y de recepción para conocer las cosas, lo que manifiestamente vemos que es falso, porque al perder un sentido necesariamente perdemos la ciencia que de él se funda. Por lo que aunque el alma esté, según san Agustín, conexa con las razones eternas, porque de algún modo aquella luz le alcanza según la suprema cima del entendimiento agente y según la luz superior, es sin embargo indudablemente verdadero, según lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se engendra en nosotros por la vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia, de los que se toma en nosotros lo universal, que es el principio del arte y de la ciencia» (ibid.).

Que la sabiduría cristiana comience mediante la fe por Cristo, y que únicamente desde ella se pueda reconducir a su principio absoluto y eterno todo saber, no puede ser confundido con una tesis filosófica inmanentista, que pusiese el principio divino en el punto de partida y al alcance del hombre natural.

El ejemplarismo e iluminismo bonaventuriano asume en el plano teológico descendente, y viene a suponer en el plano del ascenso racional, las iluminaciones del conocimiento sensitivo y del conocimiento intelectual, fuente de la filosofía. Por esto san Buenaventura puede consumar la incorporación iniciada por su maestro Alejandro de Hales la gnoseología aristotélica en orden al conocimiento del mundo sensible, e integrarla en una sistemática presidida por el ejemplarismo y la iluminación.

El ascenso racional a Dios

La aceptación del argumento anselmiano por san Buenaventura y el hecho de que hallamos en él afirmaciones tales como: «el ser es lo primero que cae en el entendimiento, y aquel ser es acto puro... así pues resulta que aquel ser es el ser divino» *(Itinerario de la mente a Dios*, cap. v), y «la primera de las cosas inteligibles es el ser primero» *(Col. in Hexaëmeron*, x, 18) ha dado lugar a interpretaciones según las cuales para san Buenaventura la idea de Dios sería innata en la mente humana.

Que Dios existe es, dice san Buenaventura, «verdad indudable». En las *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*, «demuestra» esta indubitabilidad por tres vías:

«La primera es: toda verdad impresa en todas las mentes es verdad indudable. La segunda es: toda verdad que proclama toda criatura es verdad indudable. La tercera es: toda verdad en sí misma certísima y evidentísima es verdad indudable» *(Cuest. Disp.* q. 1, a. 1).

Para la comprensión innatista, el sentido de la primera vía es la afirmación de la presencia connatural de la idea de Dios

en el alma. El carácter innato de dicha idea da razón de la evidencia y certeza a que alude la tercera de las vías; con esto san Buenaventura habría fundamentado noéticamente la argumentación anselmiana, convertida ahora en la constatación de una evidencia. Los caminos ascendentes, recorridos en la segunda de las vías, no serían por lo mismo raciocinios, sino explicitaciones de aquella evidencia de Dios.

Pero san Buenaventura, que, citando al Damasceno y a Hugo de San Víctor, afirma la connaturalidad de un conocimiento de la existencia, a la vez que la incapacidad del hombre para una comprensión adecuada de la esencia divina, argumenta la primera vía por los conceptos de verdad y bien, por el deseo de la sabiduría y de la felicidad. Y respondiendo a la objeción: «pensar que Dios es un ídolo es lo mismo que pensar que Dios no existe», dice:

«Piensa el gentil que el ídolo es Dios porque su conocimiento de Dios es defectuoso, ya que no lo concibe como sumo y óptimo, sino como algo capaz de obrar lo que el hombre no alcanza; de donde se origina en él el error del engaño y vacilación de la duda en que él mismo se precipita por su propia obstinación de modo que es totalmente inexcusable; pero no se encuentra del todo privado del conocimiento de Dios, porque aunque quiera en su perversidad dar culto al ídolo, conserva un instinto natural en orden a dar culto a Dios, contra el que lucha al precipitarse voluntariamente en el error» (ibid. respuesta a las objeciones 1, 2 y 3).

La respuesta es coherente con la doctrina de san Buenaventura según la cual Dios no es presente a la mente humana a modo de objeto que le resultase primeramente aprehensible con evidencia, sino como *ratio motiva*, como luz presente en el fondo de su ser que le lleva a su conocimiento.

En cuanto a la evidencia o certeza afirmada en la tercera vía no es en modo alguno la simplificación innatista y ontologista de la prueba del *Proslogion* de san Anselmo.

Para probar el carácter, indubitable para todo hombre, de la afirmación de que Dios existe, alega que aunque los viadores no conocemos a Dios sino parcialmente y en enigmas,

puede ser no obstante manifiesto a todos «que Dios es el primero y sumo principio de todas las cosas mundanas; porque sabiendo cada uno que no ha existido siempre, sabe que ha tenido principio, y por lo mismo que también lo han tenido los demás; y pues este conocimiento a todos se ofrece, y por él se conoce que Dios existe, es de suyo indudable para todos la existencia de Dios» (ibid. resp. a la obj. 13).

Si en un contexto teológico, tratando de la firmeza y hermosura de la fe (col. x), o místico, describiendo la ilustración del alma por los dones del Espíritu Santo (*Itinerario*, cap. v) se habla del carácter primario y fontal del conocimiento de Dios, el propio san Buenaventura describe el ascenso por el que la mente humana iluminada «naturalmente» pasa del conocimiento del mundo, por la reflexión dentro de sí, a la elevación sobre sí, hasta alcanzar el término sapiencial de la filosofía, es decir, al conocimiento de Dios en su ejemplaridad y verdad eterna:

«El entendimiento mismo considerando las condiciones del ente según las relaciones de causa a lo causado, pasa del efecto a la causa y traspasa así a las razones eternas. La inteligencia alcanza esta luz razonando, experimentando y entendiendo. Por la vía del raciocinio procede de este modo: si existe el ente producido, existe el ente primero, porque el efecto supone la causa. Si existe el ente dependiente de otro, conforme a otro, y por razón de otro, existe el ente por sí mismo, según sí mismo y por razón de sí mismo. Si existe el ente compuesto, necesariamente existe el ente simple» (*Collationes in Hexameron*, col. v, 28-29).

Este proceso discursivo ascendente es asumido reflexivamente por el alma, y en él experimenta la presencia de la luz impresa que lo posibilita: «lo producido es defectivo respecto de lo primero; lo compuesto respecto de lo simple... pero como todo lo privativo o defectivo no es conocido sino por lo positivo y perfecto... la inteligencia experimenta en sí misma que tiene alguna luz por la que conoce que existe lo que es primero y más perfecto. Esto presupuesto, entiende y dice que lo primero es, y que a ningún ente le conviene verdaderamente el

ser sino al ente primero del que todas las cosas tienen el ser. De aquí que no pueda pensarse que Dios no existe como prueba san Anselmo. Cuando el alma ve esto de un modo más familiar, primero razonando, en segundo lugar experimentando, y en tercer lugar entendiendo, puede así descansar» (ibid. 30, 32).

A esta divina «cointuición», que alcanza «por el entendimiento adquirido que prometieron los filósofos», llega el alma humana contemplando en sí misma, como en un espejo, a Dios, por la experiencia interior de la luz, por la que ha ascendido discursivamente, desde las condiciones del ente mundano a la afirmación del ente simple absoluto e incausado.

Es una vía de interioridad espiritual fundamentada en el ejemplarismo y la doctrina de la iluminación, que se realiza como una toma de conciencia del ascenso metafísico realizado en el plano objetivo y a partir del universo sensible.

El sentido no ontologista de la doctrina de san Buenaventura sobre el conocimiento de Dios se manifiesta también en su posición sobre la posibilidad de que coincidan sobre este mismo objeto la fe y la ciencia, sin que por ello se confundan el conocimiento racional y el revelado:

«El que cree que Dios es uno, creador de todas las cosas, si comienza a conocer por razones necesarias esto mismo que cree, no deja por eso de tener fe; o bien si antes de creer conocía esto mismo, la fe posterior no hace desaparecer aquel conocimiento. Y la razón de que sobre un mismo objeto sea posible al mismo tiempo la ciencia y la fe, de modo que no se excluyan una a otra, es porque la ciencia adquirida por el raciocinio, aunque procura cierta certeza y evidencia sobre lo divino, sin embargo no es del todo clara tal certeza y evidencia mientras somos viadores. Pues aunque alguien demuestre con razones necesarias que Dios existe, y que es uno, sin embargo, en tanto no sea purificado por la justicia de la fe, no podrá ver el mismo ser divino y la misma unidad de Dios y el modo como dicha unidad no excluye la pluralidad de personas. La iluminación y certeza de la ciencia no es tanta que haga superflua la iluminación de la fe» (*III Sent.* 24, 2, 3).

En la sabiduría cristiana de san Buenaventura el conocimiento racional y adquirido sobre Dios se «resuelve» o «reduce» en la comprensión de la palabra revelada a Moisés, que se interpreta como propia definición, o nombre primario de Dios. El ente finito o creado con sus condiciones de composición y dependencia sólo alcanza su explicación última desde el ser de Dios, que es este ente sentido «lo primero especulable», «la primera de las cosas inteligibles» y aún «lo primero que cae en el concepto del entendimiento».

El mundo.

En la totalidad de su pensamiento el cosmos material interesa a san Buenaventura como la primera etapa en el camino de la mente hacia Dios, en el que éste es contemplado por el vestigio y en el vestigio que es la substancia corpórea.

Característica del pensamiento de san Buenaventura es la primacía de la línea de ejemplaridad. Inclusive la causalidad eficiente viene a ser reasumida en aquella por la interpretación de la totalidad del mundo creado como vestigio del Creador.

Siguiendo a san Agustín, las cosas creadas son partícipes de la causa primera eficiente en cuanto a su ser, unidad, modo o medida; la causa ejemplar en cuanto a su verdad, forma, número, modo; de la causa final en cuanto son buenas, ordenadas, ponderadas.

El mundo como totalidad es así un reflejo de la bondad divina. Pero el ejemplarismo bonaventuriano se enfrenta, como afirmación de la soberanía y libertad de Dios, a las concepciones que ponen el mundo como necesario y eterno, que para san Buenaventura se contienen auténticamente en Aristóteles, y no sólo en su comentador Averroes.

La creación del mundo en el tiempo no sólo es conocida por la fe sino que pueden hallarse razones filosóficas demostrativas de la imposibilidad de la duración eterna del mundo y del movimiento. En el propio terreno de la filosofía quiere

así san Buenaventura invalidar el prestigio y la autoridad del «aristotelismo».

Las tesis características de la escuela franciscana y del «agustinismo» sobre la materia y la forma son también profesadas con decidida convicción. Negar la existencia de materia en las substancias espirituales creadas equivaldría a afirmar su simplicidad. Se trata por lo mismo de un problema de seguridad doctrinal el reconocer el hilemorfismo universal respecto a toda criatura:

«Atribuir a la criatura lo que es de Dios es peligroso. Así pues menos peligroso es decir que el ángel es compuesto, aunque no fuera verdad, que decir que es simple; porque ésto lo atribuyo al ángel, por no querer atribuirle lo que es de Dios, por la piedad que tenga y la reverencia a Dios» (Col. IV, 12).

En cuanto a la pluralidad de formas, a san Buenaventura le parece «insano» el suponer que la forma perfecta se añade a la materia prima: «sin algo que sea disposición para ella y sin ninguna forma interpuesta» (ibid. 10).

No se afirma la actualidad de la materia, en su sentido de pura potencia pasiva, en lo que san Buenaventura es plenamente fiel al pensamiento aristotélico, pero se establece una graduación escalonada de las posibilidades de la materia, en lo que se integra con la doctrina de la pluralidad de formas también la de las *rationes seminales* recibida de san Agustín.

Sin materia no se daría número, se reconoce también con Aristóteles. Pudiera concederse que la materia es principio de individuación en el sentido de *causa sine qua non.* Pero no como si la materia constituyese la substancialidad del individuo, del que no es sino un elemento subordinado la individualidad numéricamente computable. La numerabilidad es una propiedad accidental, que se sigue de la substancia constituida por su propia indivisión: «los mismos principios de la cosa al unirse se apropian mutuamente uno a otro y constituyen así el individuo» (*Sent.* III, 1 y 2, q. 2).

El matizado pensamiento de san Buenaventura parece distinguir de la «singularización» numérica la «indivisión subs-

tancial». Puede así reconocer a la materia su carácter de principio de lo numéricamente múltiple, mientras identifica la unidad individual con la substancialidad constituida por la materia y la forma.

El hombre

El hombre es algo uno, pero en coherencia con la tesis de la pluralidad de formas y el hilemorfismo espiritual, se afirma que el alma humana tiene por sí misma su propia substancialidad y ser.

Como en el tema de la composición de las substancias angélicas, interviene aquí una profunda preocupación teológica. San Buenaventura cree incompatible el hilemorfismo sobre el compuesto humano con la afirmación de la inmortalidad personal del hombre, en el caso de que el hilemorfismo sea interpretado en el estricto sentido que le daba contemporáneamente la escolástica aristotélica de san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino.

Desde sus propios presupuestos acepta sin embargo la unidad del compuesto humano, hasta el punto de integrar en su síntesis las tesis de origen sensible del conocimiento y la abstracción de las especies inteligibles por el entendimiento agente.

Su misma doctrina de la iluminación queda en este punto incorporada a esta perspectiva aristotélica al atribuir a la experiencia el conocimiento determinado de las cosas y mantener la tesis de la iluminación en el plano de la impresión en la mente de la luz por la que le son connaturales los principios universales especulativos y prácticos, según los que es capaz de juzgar las cosas.

Pero el agustinismo de san Buenaventura, a la vez que su filiación franciscana, se expresan en el hecho de que para él el alma humana es el centro del universo creado y el lugar del reflejo de Dios, en un nivel superior y heterogéneo al del «vestigio» constituido por el mundo sensible y externo. El alma es «imagen» de Dios, y para san Buenaventura este su carác-

ter de imagen se constituye precisamente en su radical destinación y proporción al conocimiento y al amor de Dios. Si Dios es indubitable para el hombre es precisamente por esta presencia de la verdad de Dios en la mente.

Conexa con su modo de comprender la relación entre la naturaleza y la gracia, la proporción afirmada entre la mente y el Ser divino, en que algunos ven el precedente del espíritu que inspiró posteriormente la «univocidad» del ente afirmada por Duns Escoto, se inspira más en la espiritualidad franciscana que en la tradición de san Agustín.

La escuela franciscana, en efecto, tiene con san Buenaventura una comprensión de la naturaleza y del hombre que podrían calificarse de más armónica y congruente con la gracia. Un matiz casi conceptualmente indefinible pero que se percibe en el tono y ambiente de toda su obra dan al franciscanismo un tono más esperanzado y alegre.

La caída y el pecado muestran su carácter de daño y privación en que destruyen la originaria y «natural» orientación de la naturaleza y del hombre hacia Dios. Y porque esta ordenación no se dirige sino a aquel fin que sólo por la gracia se consigue, resulta de aquí, por vía de consecuencia, también el reconocimiento de la impotencia y ceguedad del hombre en el pecado. Con esta antropología se relaciona últimamente todo el conjunto de concepciones de san Buenaventura, y por ella se comprende que, si sólo por la fe conoce el hombre plenamente su destino, haya que atribuir también a divina iluminación sobrenatural el mismo traspaso del espíritu desde la «ciencia» a la «sabiduría».

La sabiduría es para san Buenaventura conocimiento concreto y viviente del espíritu. La «metafísica» se contiene todavía en la ciencia en cuanto se refiere a las razones abstractas y universales que buscan lo inteligible en el mundo externo. Sólo la reflexión interior del hombre y el descubrimiento de su intimidad de la presencia de la luz divina constituye el trascender a lo sapiencial que lleva al hombre a lo divino, que está «sobre sí», pero que se revela como en su «espejo» en su propia intimidad.

También en el concepto de libre albedrío san Buenaventura, que sigue substancialmente a san Agustín, tiene matices propios en la argumentación de la flexibilidad al mal del libre albedrío creado, y en las cuestiones sobre la presciencia divina y la predestinación, puntos en los que viene a alejarse, mucho más que la escolástica aristotélica de santo Tomás de Aquino, de la tradición agustiniana, para moverse en una línea que podría caracterizarse como «premolinista».

Sobre el concepto de «persona» también el agustinismo de san Buenaventura se combina con la doctrina de los victorinos al insistir en la relación de origen de las divinas personas más que en su subsistencia o substanciabilidad. En cuanto al tema de la «persona» en lo humano argumenta contra la individuación por la materia partiendo del carácter de dignidad que es propio de lo personal en cuanto tal.

La tradición bonaventuriana

Las doctrinas de san Buenaventura, generalizadas entre los franciscanos de su tiempo, habían de servir de base para la actitud tradicional, fervientemente crítica frente a la nueva escolástica aristotélica de san Alberto de Colonia y santo Tomás de Aquino. Guillermo de La Mare († 1298) con su *Correctorium fratris Thomae*, Mateo de Aquaparta (1235-1302) y Juan Peckham (1240-1292) son los principales nombres de un movimiento de agustinismo antitomista que será factor esencial en la formación de Duns Escoto y de la actitud de la segunda escuela franciscana. Hay que reconocer la dependencia de esta orientación con respecto de la obra del propio san Buenaventura, cuya actitud ante el aristotelismo se endureció, como hemos visto, a lo largo de su vida.

Mateo de Aquaparta, en sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, *Quodlibeta* y *Cuestiones disputadas*, sigue a san Buenaventura, pero insiste en un punto que había de determinar decisivamente la evolución ulterior de la filosofía franciscana y del agustinismo: el conocimiento intelectual di-

recto de lo singular: «el entendimiento realmente entiende los singulares propiamente por sí mismos, y no accidentalmente; de modo que conoce lo singular por especies singulares, y lo universal por especies universales.»

En la línea bonaventuriana está también Pedro Juan Olivi (1247-1298). La reacción de la escuela frente a la tesis de la unidad de forma en el hombre, profesada por santo Tomás y ardientemente combatida por los franciscanos, lleva a Olivi a insistir en el carácter mediato de la información del cuerpo humano por el alma racional. La parte intelectiva del alma se une ciertamente al cuerpo en un solo supuesto y en una sola naturaleza completa, por modo substancial, pero no por una unión inmediata y formal. Olivi distingue en el alma racional tres elementos esenciales: la materia espiritual, la forma sensible y la forma intelectiva.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

BONNEROT, J.: *La Sorbonne, sa vie, son rôle, son oeuvre à travers les siècles*, París 1927.

GRABMANN, M.: *I divisi ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo et Gregorio IV*, Roma 1941.

SASSEN, F.: *Aristote en Occident*, Lovaina 1946.

MANDONNET, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* («Les philosophes belges», 12), Lovaina ²1908-1911.

VAN STEENBERGHEN, F.: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* («Les philosophes belges», 12), Lovaina 1931.

GUILLERMO DE AUVERGNE: *Opera*, 2 vols., París, 1674.

MASNOVO, A.: *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Milán, vol. 1 (1930-1945), vol. 2 (1934-1946), vol 3 (1945).

Sobre Enrique de Gante, PAULUS, J.: *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique*, París 1938.

ALEJANDRO DE HALES: *Summa Theologica*, 2 vols., París 1520; Ferrara 1646.

—, *Quodlibeta*, 2 vol., París 1518.

—, *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O.M., Summa Theologica*, 3 vols., Quaracchi 1934-1950.

SAN BUENAVENTURA: *Opera omnia*, 10 vols., Quaracchi 1882-1902. Obras de san Buenaventura en «Biblioteca de Autores Cristianos» (6 vols., con estudios y orientaciones bibliográficas).

GILSON, É.: *La philosophie de Saint Bonaventure,* París [3]1953; trad. castellana: *Filosofía de san Buenaventura,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1960.

BISSEN, P.J.: *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure,* París 1929.

GRÜNEWALD, S.: *S. Franziskanische Mystic. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichigung des heiligen Bonaventura,* Munich 1931.

LAZZARINI, R.: *San Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo,* Bocca, Milán 1946.

BOUGHEROL, J.G.: *Introduction à l'étude de S. Bonaventure,* Desclée Cie., París - Tournai - Nueva York - Roma 1961.

—, *Lexique Saint Bonaventure,* éd. Franciscaines, París 1969.

BETTONI, E.: *S. Bonaventure de Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero,* Milán 1973.

VANNI ROVIGHI, S.: *San Bonaventura,* Milán 1974.

VEUTHEY, L.: *La filosofia cristiana di San Bonaventura,* Roma 1971.

San Bonaventura (1274-1974), miscelánea commemorativa del 7.° centenario, dirigida por BOUGHEROL (5 vols.), Roma 1974. Está anunciada la publicación de las actas del Congreso internacional sobre el 7.° centenario por el Collegium Seraficum de Roma.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA ESCOLÁSTICA ARISTOTÉLICA DE SANTO TOMÁS

I. LA ANTIGUA ESCOLÁSTICA ENTRE LOS PRIMEROS DOMINICOS

El hecho capital del siglo XIII es la integración del aristotelismo en la síntesis escolástica. El significado doctrinal y la trascendencia histórica de la obra de los grandes teólogos dominicos san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, que asumieron la filosofía de Aristóteles al servicio de la doctrina sagrada, han de ser comprendidos desde el enfrentamiento en que un aristotelismo intransigente, que se profesaba auténtico y se inspiraba sobre todo en las interpretaciones de Averroes, se situaba no sólo al margen del lenguaje tradicional sino en contra de la concepción cristiana del mundo y de la vida.

Las prohibiciones del estudio de Aristóteles no frenaron en la facultad de artes de París el entusiasmo por las nuevas doctrinas, en las que el profesionalismo de los maestros de la facultad de artes encontraba por primera vez desde hacía siglos un sistema completo de «filosofía real», apoyado en principios y referido a autoridades distintas de las que servían de base al trabajo de los teólogos. Surge así la primera «filosofía separada» desde la constitución de la filosofía cristiana de san Agustín.

Con respecto a este hecho toman su sentido no sólo el recelo de la antigua escolástica y su reafirmación polémica que la consolida y la configura como «agustinismo», sino tam-

bién la tarea de construcción de la síntesis teológico-filosófica de la escolástica aristotélica.

Incluso los más moderados de entre los representantes de la corriente antigua, que incorporan a su pensamiento algunas ideas de «las nuevas doctrinas», ven la incompatibilidad entre el «averroísmo» y la fe cristiana como algo que hay que atribuir al propio Aristóteles. Combaten así al aristotelismo en nombre de la teología tradicional. Los escolásticos aristotélicos verán, por el contrario, el «averroísmo» como una deformación del pensamiento del Filósofo, y combatirán sus errores no sólo en nombre de la fe, sino también con los instrumentos de lo que entienden ser el aristotelismo auténtico.

Esto explica que el combate contra el aristotelismo lleva a los antiguos a condenar como heterodoxas incluso algunas tesis de santo Tomás de Aquino, mientras que para san Alberto Magno y para santo Tomás la polémica antiaverroísta tiene la doble función de combatir el error y de vindicar la ortodoxia de su propia empresa doctrinal.

La actitud de la orden de predicadores ante los estudios sagrados está condicionada por su vocación. El apostolado dominicano tiene su intento central en la predicación y enseñanza de la verdad, y para la defensa de la misma contra los errores y para su difusión entre los infieles la ciencia sagrada fue elemento intrínseco para una institución que se ha caracterizado a veces como «orden de doctores».

La empresa de integración del pensamiento aristotélico en la síntesis filosófica y teológica fue ciertamente posibilitada e incluso ha de verse como íntimamente motivada por aquél espíritu de la orden de predicadores. Pero la empresa hubo de realizarse con esfuerzo, incluso frente a resistencias surgidas en el propio ambiente. Con anterioridad a la obra de los dos grandes doctores, los primeros autores dominicos se habían movido en efecto en la línea de la antigua escolástica, incluso con un exclusivismo que, en nombre de la teología y reaccionando contra los peligros que se sentían provenir del campo de la nueva filosofía, quería mantener la ciencia sagrada incontaminada frente a las «nuevas» doctrinas.

Entre estos teólogos que quieren excluir la filosofía de la ciencia sagrada podemos citar a Juan de san Egidio, Hugo de Sancher y Rolando de Cremona. Pedro de Tarantasia, que ocupó la cátedra de París a partir de 1259 y fue más tarde arzobispo de Lyón y papa con el nombre de Inocencio v, aún sin una hostilidad temática a la corriente albertino-tomista, mantiene las posiciones antiguas en la impugnación de la posibilidad de la creación *ab aerterno*, e incluso parece aceptar el hilemorfismo universal de Avicebrón.

Esta corriente de «antigua escolástica» en la orden de Predicadores se prolonga en figuras como Roberto de Kilwardby, obispo de Oxford, ardiente adversario del tomismo y que tuvo un papel decisivo en la consolidación del «agustinismo».

La obra de san Alberto Magno (1206-1280)

Alberto de Bollstadt, primogénito de los condes de este título, nació en Lauingen. Después de estudiar en Padua las artes liberales, con excepcional atención al *quadrivium*, ingresó en la orden de santo Domingo. Entre 1228 y 1245 fue maestro en Colonia, Hildesheim, Friburgo de Brisgovia, Ratisbona, Estrasburgo y de nuevo en Colonia, en donde creó el Estudio General de la orden y en donde tuvo por discípulo a Tomás de Aquino. Graduado de maestro en teología, la profesó en París en el Colegio de Santiago.

Durante su magisterio en París inició una amplísima obra enciclopédica, que completó a lo largo de su vida. San Alberto fue un extraordinario hombre de acción y de gobierno. Provincial de su orden y después obispo de Ratisbona ejerció diversas legaciones. Su actividad se extendió a múltiples países e instituciones y su biografía nos presenta la figura de un hombre influyente y de fuerte originalidad.

Sus obras escritas constituyen el cuerpo doctrinal más amplio creado durante la edad media, que en la edición *Vives* abarca 38 volúmenes. Los tratados filosóficos abarcan los 12 primeros volúmenes de esta edición; escribió paráfrasis o co-

mentarios sobre la casi totalidad de los libros aristotélicos, y tratados originales como *De unitate intellectus c. Averroistas, De causis et processus universitatis, Summa philosophiae naturalis.*

Sus obras teológicas, en las que se concede el gran desarrollo a los temas metafísicos, noéticos y de filosofía natural, son principalmente la *Summa de creaturis* y el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.* Su labor de comentarista de amplísima erudición abarca los aristotélicos árabes y judíos y los santos padres, en especial san Agustín y el pseudo Dionisio Areopagita.

Alberto Magno mezcla su propio pensamiento en el comentario y en la paráfrasis, y aprovecha toda la herencia doctrinal en su obra sistemática. Es enciclopédico más que coherente y sistemático. La trascendencia de su obra, de inmenso prestigio entre sus contemporáneos, ha sido definitiva en la historia del pensamiento cristiano, sobre todo por haber trazado el camino y reunido los materiales para la integración del aristotelismo al servicio de éste. Se conexiona intrínsecamente con esta distinción entre el orden del saber racional y filosófico y el orden de la teología sobrenatural o de la fe.

En san Alberto Magno parece haberse llegado por primera vez a la conciencia clara de la imposibilidad de hallar argumentos racionales estrictamente demostrativos de los misterios revelados. La Trinidad deja de ser algo investigado por razones necesarias, y la contemplación del vestigio y de la imagen de la Trinidad en el mundo y en la mente es también una temática entendida como teológica, y por lo mismo ya no tratada en un contexto unitario de «filosofía cristiana». Alberto Magno es un teólogo que tiene como tal el cuidado de no pretender demostrar por la razón lo que se apoya en la fe sobrenatural.

En cuanto la utilización del argumento de autoridad en la ciencia, entiende que mientras los santos padres han de ser utilizados por el teólogo para ilustración de su conocimiento de la doctrina revelada y transmitida en la Iglesia, no han de ser preferidos, en el campo de la física y aun de la filosofía,

a Aristóteles o a los filósofos que hayan enseñado verdades de orden natural.

San Alberto Magno incorpora definitivamente el aristotelismo en el orden del conocimiento, y no sólo profesa sino que tiene vitalmente conciencia de que en cuanto al conocimiento de las cosas sensibles sólo la experiencia tiene valor de punto de partida de la demostración y de la ciencia. Su antropología es por lo mismo aristotélica, y afirma el carácter del alma racional como forma única del compuesto humano. Su pensamiento es todavía vacilante por cuanto no expresa claramente que sea el alma la constitutiva de la corporeidad del cuerpo humano, aun sin afirmar propiamente que se dé una forma de corporeidad distinta del alma racional.

Su hilemorfismo aparece también entreverado con la doctrina tradicional de las *rationes seminales*, y con la afirmación de que las substancias compuestas mantienen en ellas las formas y cualidades de los elementos o cuerpos simples.

Combate la eternidad de la materia e incluso parece rechazar la posibilidad de la creación *ab aeterno*. Pero no aparece claro en esto su pensamiento, ya que en algunos momentos parece considerar, no sólo la temporalidad de la creación, sino la creación misma del mundo, como una verdad teológica fundada en la fe y no demostrable por la razón natural.

Su pensamiento sobre las pruebas de la existencia de Dios es ecléctico y poco preciso. A pesar de su insistencia en el origen sensible de nuestros conceptos metafísicos, y de la consiguiente necesidad de un ascenso a partir del mundo sensible, acepta en algún momento la validez de la prueba de san Anselmo.

Alberto Magno sistematizó la doctrina que vino a ser clásica sobre los conceptos ontológicos trascendentales. El tema de la distinción entre la esencia y el ser se mueve todavía en la terminología y concepción de Boecio aunque aparezca también influido por Avicena. Parece en todo caso muy problemático que pueda hallarse en Alberto Magno la concepción que fue propia de santo Tomás sobre el ser como acto del ente. Su ontología, que contiene también muchos elementos neopla-

tónicos heredados especialmente del pseudo Dionisio Areopagita, tal vez podría caracterizarse, a pesar de su complejidad, como moviéndose en una línea de pensamiento «esencialista». Esto se revela especialmente en su definición metafísica de Dios, que más que moverse en la idea del acto puro, se mueve en la línea de la infinidad de la esencia con presupuestos de ontologismo platonizante.

A pesar de que el resultado más significativo de la obra de Alberto Magno es el haber abierto el camino preparando la tarea de su discípulo Tomás de Aquino, sería un error de perspectiva contemplarlo sólo desde este punto de vista. Otras vías podían seguirse a partir de la obra de Alberto Magno, que fueron de hecho realizadas en la mística especulativa de Eckhart, tan opuesta en orientación y en espíritu a la del aquinatense. En todo caso la responsabilidad y el mérito de la síntesis de santo Tomás no podrían diluirse o confundirse en la de su genial maestro Alberto de Colonia.

II. Santo Tomás de Aquino (1225-1274)

Nació en el castillo de Roccasecca, de familia noble en la que por línea materna heredaba la sangre de los normandos establecidos en el reino de Nápoles. Educado en la abadía de Montecasino, después de cursar en Nápoles las artes liberales, ingresó en 1244 en la orden de Predicadores. Tuvo que vencer la oposición de su familia, explicable por el hecho del prestigio e influencia escasos de la nueva orden mendicante.

Estudió en París y en Colonia con Alberto Magno. Entre 1252 y 1255 es «bachiller» o «lector» en París, en donde se gradúa como maestro en 1256. Por intervención pontificia fue, con san Buenaventura, promovido a la cátedra de teología establecida en la Universidad, después de la querella de los seculares contra las órdenes mendicantes. Entre 1259 y 1268 sigue a la corte pontificia en Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo. Su segundo período de magisterio en París se desenvuelve entre 1269 y 1272, fecha en que se traslada a la universidad

de Nápoles. Cuando se dirigía por mandato pontificio al II concilio de Lyón muere en la abadía cisterciense de Fossa Nova el 7 de marzo de 1274.

A la época de su primera estancia en París como «lector» pertenece su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, además de algunas obras de exégesis bíblica. Ya maestro, a partir de 1256, redacta el libro I de la *Summa contra Gentiles*, los *Comentarios a las obras de Boecio* y las cuestiones disputadas *De Veritate*.

A su período de estancia en Italia, en que se le asocian Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles, y su amanuense Reginaldo de Piperno, corresponden los *Comentarios a Aristóteles sobre la Metafísica*, el *De Anima*, etc.; termina también la *Summa contra Gentiles* y escribe la primera parte de la *Summa Theologica*. También pertenecen a este tiempo sus «lecturas» sobre san Pablo y la *Catena Aurea* sobre los cuatro Evangelios. Redacta las cuestiones disputadas *De Potentia Dei*, *De Anima*, *De spiritualibus creaturis*. Algunos *Quodlibeta* pertenecen también a esta época.

En su segundo período de magisterio en París, 1269-1272, escribe los *Comentarios a las obras lógicas y físicas de Aristóteles*, y la segunda parte de la *Summa Theologica*. A sus últimos años de Nápoles corresponde la tercera parte de la *Summa* (que quedó incompleta) y profesó en la universidad la «lectura» sobre los salmos, mientras redactaba nuevamente la exposición sobre las epístolas de san Pablo, que quedó también incompleta por su muerte.

Sus opúsculos, entre los que destaca por su importancia filosófica el *De ente et essentia*, escrito en París hacia 1255, y los de tipo polémico suscitados por las disputas averroístas, completan el elenco de sus obras «escolásticas». Hay que subrayar que la orientación general de su vida y su obra es no sólo la de un teólogo, sino que se orienta progresivamente hacia las tareas de teología positiva y de exégesis bíblica, en la que sus exposiciones sobre Job (escrita tal vez en París hacia 1271 o en Nápoles en los últimos años de su vida) y sobre la epístola a los Romanos son obras maestras, que han

de considerarse entre las más características y reveladoras de su auténtica fisonomía.

Teología y filosofía

«Puesto que la gracia no destruye a la naturaleza sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural sirva a la fe» (ST I q. 1, a. 8, ad 2).

Este principio, una de las ideas directivas de la obra del teólogo santo Tomás de Aquino, da razón de que, siguiendo a su maestro san Alberto Magno, insistiese en la definición precisa, y en su distinción respecto de la doctrina sagrada, de las «disciplinas filosóficas».

Hay un doble orden de verdades cognoscibles por el hombre, incluso sobre las «cosas divinas». Mientras la «inteligencia de la fe» en la tradición de la sabiduría cristiana de san Agustín había buscado la comprensión de que Dios existe como la de una verdad «creída», para proseguir en la búsqueda de «razones necesarias» sobre la Trinidad y la encarnación del Verbo, para santo Tomás «que Dios existe, y otras cosas de este género, que pueden ser conocidas por la razón natural sobre Dios, no son artículos de la fe, sino preámbulos para los artículos».

Y lo razona a partir de aquel principio capital: «pues la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia presupone la naturaleza y toda perfección presupone lo que es perfectible» (ST I q. 2, a. 2, ad 2).

La racionalidad del hombre, entendida como su aptitud para traspasar con su conocimiento metafísico el ente mundano y ascender a Dios como su causa primera, es para santo Tomás la «potencia obediencial» de la naturaleza humana en la línea cognoscitiva, en orden a la elevación por la fe y la gracia.

Sobre estos supuestos se fundamenta la distinción de objeto, principios y método entre la teología y la filosofía. Mientras en la doctrina sagrada el objeto es Dios mismo según que se revela,

y por ser los principios de la misma las verdades creídas por la fe procede por vía de autoridad divina y subsume y utiliza bajo ella la argumentación racional, el conocimiento filosófico se apoya en los principios connaturales del conocimiento humano, y de tal modo razona apoyado en ellos que en este orden «el argumento que se apoya en la autoridad es el más débil de todos» (ST I, q. 1, a. 8, ad 2).

La racionalidad de la filosofía, que la especifica frente a la doctrina sagrada, es asumida en la perspectiva total de su síntesis teológico filosófica también como una salvaguardia de la trascendencia del misterio revelado: «la doctrina sagrada al utilizar la razón humana no lo hace ciertamente para demostrar la fe, con lo que se excluiría el mérito de la misma» (ibid.). Hereda de su maestro Alberto Magno la preocupación por no admitir en ningún orden como demostrativas argumentaciones aparentes o meramente probables, que podrían dar lugar a que «pensasen los infieles que se apoya nuestra fe en tan débiles razones» y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios (II CG c. 38).

Para no desenfocar históricamente la comprensión del pensamiento de santo Tomás, no hay que olvidar que en su obra el más importante material de tipo filosófico pertenece a tratados teológicos en los que se integra y sistematiza en una síntesis regida por los principios revelados. Tampoco hay que olvidar la insuficiencia fáctica de las disciplinas filosóficas en orden a la perfección y felicidad del hombre, a la que se ordenan como a fin todas las artes y ciencias humanas.

Y esto no sólo por la necesidad de la doctrina revelada en orden al fin último a que está destinado, sino por la impotencia y deficiencia efecto de la herida del pecado. Sin la revelación «permanecería la humanidad en las máximas tinieblas de la ignorancia» (I CG c. 3). Y llega a afirmar la necesidad del conocimiento del misterio trinitario por la fe para que el hombre sienta rectamente sobre la libertad y la no indigencia de la creación del mundo por Dios (ST I, q. 32, a. 1, ad 3).

La filosofía y sus partes

El concepto de filosofía es en santo Tomás plenamente aristotélico. La división en racional, natural o real, y moral, toma el sentido que había tenido en las escuelas aristotélicas, en las que la lógica o filosofía racional tenía el carácter de organon o instrumento del saber, quedando como tema de la metafísica la pregunta sobre la verdad del conocimiento humano. El significado agustiniano de la división, mantenido vigente durante siglos, queda desplazado junto con el concepto unitario e indistinto de «filosofía cristiana».

En los comentarios a la *Ética a Nicómaco* hallamos distinguido un cuádruple orden a considerar por la razón humana: el que la propia razón forma en su acto, y que es el objeto de la lógica en cuanto ciencia especulativa, conexa pero distinta con la lógica como arte; el que la razón contempla en la naturaleza de las cosas, como siendo en ellas y no como debiendo ser obrado o efectuado por el hombre: objeto de la «filosofía natural» en un sentido amplio que abarca también la metafísica; el orden que la razón causa en el obrar libre del hombre que debe ser ordenado al fin de la vida humana en cuanto tal, objeto de la filosofía moral o ética —distinta del ejercicio práctico del entendimiento en que consiste la prudencia—; y últimamente el orden que la razón humana causa en los efectos de las operaciones humanas producido según las «artes mecánicas».

La consideración especulativa del orden que la razón contempla y no causa o produce se distingue a su vez según los tres modos de abstracción señalados por Aristóteles en las tres ciencias: física o filosofía natural en sentido estricto, matemática y «teología» o metafísica —teología filosófica estrictamente sinónima, como veremos, del saber metafísico—.

En este horizonte aristotélico los nombres de filosofía primera, metafísica y teología —santo Tomás emplea con la máxima frecuencia el término «doctrina sagrada» para significar la teología sobrenatural— designan la misma «ciencia», que es la sabiduría suprema de orden racional. Su «sujeto»

único es el *ens commune*, es decir, el ente común a todas las categorías que dividen el contenido de la experiencia humana. Dios no es «sujeto» de la filosofía primera o teología, que es llamada así porque compete a ella la consideración de Dios en cuanto causa primera del ente común, sin caer en el horizonte objetivo del conocimiento racional (cf. prólogo al *Comentario a la Metafísica)*.

Ni el ente común significa en santo Tomás el «ente» en general objeto de una supuesta ontología a modo de metafísica general, ni Dios es objeto propio de un tratado de metafísica especial, sino sólo conocido desde el punto de vista del objeto formal de la ciencia del ente en cuanto ente como causa primera de aquel único «sujeto» que es el ente común. Entre la filosofía de la naturaleza, que abarca también en su contenido el alma humana, y la ciencia del ente en cuanto ente hay una coincidencia de objeto material y una diversidad de objeto formal fundada en el distinto grado de abstracción. Por lo mismo tampoco hay para santo Tomás una «cosmologia» y una «psicología racional» a modo de metafísicas especiales sobre esta doble región del ente finito.

La confusión contemporánea sobre este punto, que es efecto del predominio en el uso académico de esquemas neoescolásticos dominados por la sistematización wolfiana —que parte de supuestos totalmente opuestos a los de santo Tomás de Aquino— hacen necesario subrayar algo que es históricamente obvio.

No hay metafísicas especiales en santo Tomás. A la ciencia del ente en cuanto ente le compete tratar de todos y cada uno de los entes en cuanto entes, pero no descender a la consideración de ningún objeto determinado desde su propio concepto específico o genérico. Las categorías ontológicas y los grados de entidad son divisiones del ente en cuanto tal y no «géneros supremos» precisamente abstraídos de los contenidos conceptuales «naturales».

Tampoco puede hallarse en la sistematización tomista originaria lugar para una gnoseología o epistemología como disciplina filosófica independiente. «La filosofía primera considera

la verdad universal de los entes, y por esto pertenece al metafísico considerar cómo se comporta el hombre en orden al conocimiento de la verdad» (*Comentario a la Metafísica* l.II, 1,273).

La ética que santo Tomás trata en el comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y asume al servicio de la teología en la segunda parte de la *Summa*, se divide en las tres partes clásicas de ética individual, familiar o doméstica y política. Santo Tomás no despliega el sistema de las llamadas artes mecánicas, ni realiza un estudio especulativo sobre la función «factiva» o artístico-técnica del entendimiento, cuya virtud propia es el «arte». Pero la doctrina expuesta en el comentario a Aristóteles deja abierto el tema de la contemplación teórica de los productos de la cultura humana.

Tampoco desarrolla una reflexión teórica sobre la función factiva de la lógica como arte. En cuanto ciencia especulativa la lógica fue tratada en forma de comentario a los segundos analíticos de Aristóteles en forma de teoría de la demostración.

El aristotelismo en la síntesis de santo Tomás

Se ha entendido a veces la recepción de la filosofía aristotélica realizada por san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino como una revolución intelectual realizada frente a la tradición agustiniana y platónica de la teología anterior. Los grandes doctores habrían depurado el aristotelismo para hacerlo compatible con la visión cristiana del mundo, enfrentándose audazmente a aquella tradición y optando por la actitud innovadora. Se ha dicho incluso que santo Tomás no intentó optar propiamente por la filosofía aristotélica sino que su actitud profunda no era sino una opción por la cultura humana.

Para acercarse sin prejuicios contemporáneos a una comprensión auténtica del sentido que tuvo para santo Tomás la incorporación del aristotelismo será tal vez oportuno atender a algunos aspectos de su doctrina en los que se expresa inequívocamente la conciencia que él mismo tenía del sentido de su tarea.

Santo Tomás no es desde luego un aristotélico exclusivo. No sólo es profundamente agustiniano en el terreno de la teología, sino que el núcleo del platonismo cristiano de san Agustín, es decir el ejemplarismo —por cuya ausencia denunciaba san Buenaventura las tinieblas del aristotelismo— es asumido por santo Tomás. Igualmente, la metafísica «trinitaria» del espíritu y la ontología del bien, en su doble nivel de participación como vestigio e imagen, mantienen en la síntesis de santo Tomás su lugar central.

Incluso el elemento platónico de su metafísica se enriquece con los temas, tomados del pseudo Dionisio, de la naturaleza difusiva del bien y de la teoría de la escala de la perfección del ente en su triple nivel de ser, vida e inteligencia.

Pero al asumir el aristotelismo no lo hace ni con actitud ecléctica ni como arrastrado por la presión del ambiente. Como su maestro Alberto Magno lo acepta con la conciencia de incorporar la «filosofía», a la que interesa no lo que los hombres han dicho sino cuál sea la verdad de las cosas. Depura la doctrina de Aristóteles de los puntos que tiende a considerar como contaminaciones de los comentaristas, pero en todo caso la compatibilidad del aristotelismo con una correcta doctrina teológica no es para santo Tomás sino la armonía de la verdad revelada con la verdad racionalmente cognoscible.

Consciente de la suspicacia que despierta tal actitud entre los representantes de la antigua escolástica, su pensamiento se expresa con ironía velada y sutil al observar la necesidad de que el «platonismo» fuese recibido con precauciones para evitar la corrupción de la fe cristiana. Sus palabras vienen a contratacar con oportunidad a los adversarios escandalizados de la contaminación «filosófica» de lo sagrado al recordar cuánta filosofía, y no fácilmente asimilable, estaba ya presente desde siglos en la tradición de la doctrina sagrada.

«Como dice Agustín en *De doctrina christiana* 2, c.40, *los llamados filósofos, si tal vez dijeron algo verdadero y acomodado a nuestra fe, tiene que ser vindicado de ellos como de posesores injustos para tomarlo para nuestro uso. Pues tienen las doctrinas de los gentiles ficciones simuladas y supersticiosas,*

que deben ser evitadas por cada uno de nosotros al salir de la sociedad de los gentiles y por esto Agustín, que había sido imbuido en las doctrinas de los platónicos, si algo encuentra en lo que dicen acomodado a la fe, lo tomó, y lo que encontró opuesto a nuestra fe, lo cambió en mejor» (ST I, q. 84 a. 5 c. ...). Santo Tomás observa expresamente que parece contraria a la fe la subsistencia de las formas de las cosas fuera de las cosas mismas, para atribuir a san Agustín una rectificación en su ejemplarismo con respecto al ideal realismo platónico.

Y en diálogo con la doctrina de la iluminación agustiniana dice: «Agustín, que siguió a Platón cuanto lo soportaba la fe católica» *(De Spirit. creat.* q. 1, a. 10, ad 8). Introduce así una presentación de la doctrina de Aristóteles sobre el conocimiento como más acorde con la realidad y más fácilmente armonizable con la fe cristiana.

Si la idea central de santo Tomás como teólogo es la afirmación de la dignidad de la naturaleza entendida como una exigencia de la gracia —es una línea de pensamiento característica en él el que el desprecio hacia lo inferior en algún orden minimiza la perfección de lo superior—, hay que reconocer como una implicación circular entre aquella actitud teológica y la recepción del aristotelismo.

Acepta la filosofía porque el hombre es racional, pero a la vez la consistencia que el realismo aristotélico permite reconocer al hombre en su unidad con el mundo sensible contribuye a librar al pensamiento cristiano de algunas tentaciones seculares. La antigua tradición veía a veces el conocimiento sensible, y no ya sólo la tendencia a cerrarse el hombre en lo material, como un efecto del pecado, y parecía atribuir al hombre en estado de inocencia la aptitud para la contemplación de la misma vida divina; en santo Tomás no puede ya confundirse la corporeidad del hombre con la caída, ni por lo mismo cabe el riesgo de suplantar el «espíritu» —entendido en su contraposición bíblica a la «letra» o a la «carne»— por el «mundo inteligible» platónico.

Es congruente con el propio contenido de su síntesis filosófica acercarse a la comprensión de la misma partiendo de su

«física» o filosofía de la naturaleza. No sólo en lo inmediato el conocimiento sensible precede al intelectual, sino que en el plano especulativo únicamente se accede a la abstracción metafísica traspasando el horizonte abstractivo propio del conocimiento natural.

En sus comentarios a las obras de Aristóteles y en sus obras sistemáticas hallamos siempre una filosofía de la naturaleza íntegramente aristotélica. La negación del movimiento es para él una «posición extraña» a la filosofía, destructiva de toda posibilidad de un conocimiento sobre las cosas naturales.

El movimiento, entendido en las cuatro líneas clásicas, es acto del ente en potencia en cuanto tal. La doctrina de las potencias o capacidades y de los actos o *energeia* en las líneas operativas y del sujeto o materia y la forma o *entelekheia* en la línea de la consistencia estable de lo substantivo, es recibida y pasa a ser central en la interpretación de la realidad del universo sensible.

El hilemorfismo explica los caracteres de las cosas sensibles, que son singulares pero intrínsecamente constituidas en su entidad compuesta de materia y forma, de tal manera que al entender su naturaleza o esencia queda fuera de su concepto lo individuante y singular, afectado por las condiciones de cuantificación de la materia concreta. Si bien lo singular es percibido sensiblemente, al ser entendido tenemos ya lo universal.

No se trata de que este principio fisiológico fundamente el «realismo moderado» de santo Tomás; podría decirse que se da más bien una implicación circular entre la estructura hilemórfica de lo físico y sensible y la relación gnoseológica entre la percepción de lo individual y la intelección de lo universal en las cosas materiales.

«Las esencias de las cosas no son otra cosa que las cosas mismas, a no ser accidentalmente, lo que ocurre en todo lo que tiene forma recibida en la materia porque se da en tales cosas algo extrínseco a sus principios específicos» (*In III De Anima*, lect 8, n. 705-6). En todo lo material las condiciones accidentales de la materia determinan y conmensuran los principios intrínsecos de su esencia (cf. *Quodlibet* 2, q. 2, a. 4, ad 1, ad 2).

La autenticidad aristotélica del hilemorfismo de santo Tomás se muestra en su comprensión del carácter puramente potencial de la materia como sujeto de la forma substancial, y en la naturaleza de la potencia en cuanto tal como «un término medio entre el no ente y el ente en acto» (cf. *Comentario a la Física*, I. III, 7). En consecuencia carecen de sentido en este contexto las cuestiones sobre la posibilidad de un acto entitativo de la materia, y correlativamente cualquier pluralidad de formas. Lo compuesto de materia y forma es ya en sí un ente y no puede admitir en la misma línea categorial una nueva determinación formal, sino sólo la inherencia de formas accidentales.

Por esto la escolástica tomista había de quedar enfrentada en estos puntos a la escuela franciscana y al agustinismo, y ser combatida por la afirmación, inevitable y central en la síntesis del Angélico, de la estructura hilemórfica del hombre.

Se abandona también por santo Tomás la doctrina de las *rationes seminales*; a pesar de la posibilidad reconocida de cierto modo de generación equívoca en virtud de causas superiores como la «virtud del sol», la cosmología aristotélica de santo Tomás viene a tomar una fisonomía más «fijista» por causa de su empeño en mantener la consistencia y carácter intrínseco de las actividades de las causas naturales.

El hombre y su unidad substancial

«Si alguien quiere sostener que el alma intelectiva no es la forma del cuerpo, es necesario que encuentre el modo de afirmar cómo esta acción que es el entender puede ser la acción de *este hombre*. Pues experimenta *cada uno* que es él mismo quien entiende» (ST I, q. 76, a. 1, c.). La estructura hilemórfica del individuo humano, coherente con la filosofía aristotélica de la naturaleza y exigida por el reconocimiento de que el hombre forma parte del universo de las cosas sensibles, es afirmada por santo Tomás sobre fundamentos tomados de la experiencia que cada hombre tiene de la identidad y unidad de sí mismo como sujeto de conocimiento sensitivo e intelectual.

Habría que optar entre atribuir la intelección a cada hombre individual según todo lo que hay en su naturaleza «diciendo que Sócrates entiende según todo *sí mismo*, como sostuvo Platón diciendo que el alma intelectiva es el hombre, o bien se hace necesario decir que el entendimiento es parte de Sócrates». Lo primero no puede sostenerse porque el mismo e idéntico hombre es el que percibe, entiende y siente. «Pero el sentir no es sin cuerpo. Por lo que el cuerpo tiene que ser parte del hombre. Resta pues que el entendimiento, con el que Sócrates entiende, es una parte de Sócrates, de modo que el entendimiento esté de algún modo unido al cuerpo» (ibid.).

Es innecesario recordar que santo Tomás no vacila nunca en el reconocimiento de la espiritualidad y de la inmortalidad personal del alma del hombre. Lo que se discutió por sus adversarios, hasta el punto de incluir el hilemorfismo antropológico entre las tesis condenadas simultáneamente con el aristotelismo averroísta, es la coherencia del espiritualismo y personalismo cristiano con una doctrina que parecía atribuir a las condiciones materiales la individuación y por lo mismo la personalidad de cada hombre singular.

Puesto que toda multiplicidad numérica se funda en el carácter material y cuantificado de los caracteres individuantes, santo Tomás tuvo que afirmar que no se daba «número», por no darse pluralidad intraespecífica, en el mundo de las substancias separadas o espíritus creados. Cada uno de los ángeles tiene en sí identificada su individualidad con su naturaleza específica, lo que equivale a decir que la naturaleza individual agota la especie. Todo lo que sea otro individualmente será también otro y diverso específicamente.

No hay que pensar que lo espiritual en cuanto tal reciba de la accidentalidad material su carácter de personalidad y subsistencia. «Si nuestras almas hubiesen sido creadas fuera del cuerpo —dice san Tomás con un evidente sentido de argumento polémico —sería necesario que cada una de ellas difiriese de las otras específicamente» (cf. *De Anima* q. un. ad I y II).

La afirmación de que el alma intelectiva es forma del cuerpo es precisamente para santo Tomás el único camino coherente

para afirmar el carácter espiritual y personal de unos entes, cada uno de los hombres individuales, evidentemente computables según número y poseedores de una misma naturaleza específica. De otro modo no hubiera podido dar razón de la comunidad de linaje y de su propagación; la naturaleza y la vida del hombre quedarían escindidas de su subsistencia personal.

El conocimiento humano

Si el hombre no es un espíritu unido a lo corpóreo sino un compuesto hilemórfico su entendimiento no tiene en los sentidos, constitutivamente, un obstáculo para el conocimiento de la verdad, ni puede atribuirse a pecaminosidad y caída que el alma intelectiva humana tenga su mirada constitutivamente dirigida a las imágenes sensibles.

Con el hilemorfismo antropológico es coherente la tesis de que el entendimiento humano está en potencia en orden al conocimiento de las naturalezas de las cosas, y que el inicio y origen de su información está en lo sensible.

«La potencia cognoscitiva se proporciona a lo cognoscible. El entendimiento del ángel, totalmente separado de lo corpóreo, tiene su objeto propio en la substancia inteligible separada del cuerpo; y por tales inteligibles conoce lo material. Pero el entendimiento humano que está unido al cuerpo tiene como propio objeto la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal; y por tales naturalezas de las cosas visibles alcanza incluso a algún conocimiento de las cosas invisibles» (ST I, q. 84, a. 7, c.).

La doctrina de los sentidos externos y de sus objetos propios, comunes y *per accidens*, e internos, con precisa afirmación de la función mediadora de la cogitativa y del carácter del *sensus communis* de raíz y principio incluso de los sentidos externos (cf. ST I, q. 78 a. 4 ad 1) se recibe fielmente de Aristóteles, lo que posibilita también la afirmación plena de la génesis de los objetos inteligibles universales por abstracción sobre las imágenes y en virtud de la luz del entendimiento agente.

Nuestro entendimiento, en cuanto es potencial, carece totalmente de formas y, comparable a lo que es la materia prima en el género de lo sensible, está destinado a ser constituido en acto por la recepción de las formas o especies inteligibles a partir de la presencia en la conciencia de las imágenes que representan aquellas naturalezas determinadas, que existen en acto en las cosas pero de un modo extrínseco al orden inteligible en razón de su materialidad.

Con respecto a ellas la mente humana se comporta también como el acto a la potencia «en cuanto la mente misma es inteligible en acto, y según esto le compete el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto» (*De Veritate*, q. 10 a. 6, c.).

La doctrina del entendimiento agente centra el diálogo en que se mueve el pensamiento de santo Tomás, encarado a la interpretación averroísta a la vez que en contraste con el «iluminismo» agustiniano.

Si el alma tiene virtud activa para formar en sí las especies inteligibles que la actúan es porque su naturaleza espiritual la constituye en el orden de lo inteligible. El entendimiento posible y el entendimiento agente son la potencialidad y la actualidad del alma misma respecto de los inteligibles, que recibe de las imágenes en cuanto a su especificación y a los que constituye en acto respecto a ser de inteligibles: «el entendimiento humano está o totalmente en potencia con respecto de los inteligibles, como entendimiento posible; o es el acto de los inteligibles abstraídos de las imágenes, como entendimiento agente» (ST I, q. 87, a. 1, ad 2).

La naturaleza universal de los inteligibles abstraídos de las cosas materiales no lleva a santo Tomás a reconocer una incompatibilidad entre el carácter individual del alma humana y la pertenencia a ella, en su misma singularidad, del entendimiento agente y posible.

Su oposición radical a los monismos intelectuales del aristotelismo árabe se revela espléndidamente en este punto: la universalidad de lo que el hombre entiende de las cosas materiales radica en la espiritualidad de la misma alma, que es inteligible por ser espiritual. El sujeto cognoscente, lejos de sumergirse o

diluirse en un objeto abstracto, sólo halla el fundamento de la unidad inteligible en la individual inteligibilidad del espíritu.

A la objeción según la cual habría que deducir de la unión del alma intelectiva al cuerpo a modo de forma su incapacidad para la recepción de inteligibles universales, santo Tomás responde: «el alma humana es una forma individuada, e igualmente su potencia que llamamos entendimiento posible, y también las formas inteligibles que en ella se reciben. Pero esto no impide que sean entendidas en acto; pues algo es entendido en acto en tanto que es inmaterial, y no en tanto que es universal; más bien lo universal tiene el ser inteligible en cuanto es abstraído de los principios materiales individuantes. Pues es manifiesto que las substancias separadas son inteligibles en acto, y sin embargo son substancias individuales» *(De Anima* q. un. a. 2, ad 5)

La polémica ulterior, prolongada durante siglos, entre un tomismo con voluntad de aristotelismo exclusivo, y las corrientes agustinianas que parecían tener como patrimonio propio el reconocimiento de la experiencia del espíritu humano, obscurece el sentido que históricamente tuvo el pensamiento de santo Tomás en este punto capital.

A la connatural estructura de intimidad y autopresencia consciente de la mente humana, atribuye santo Tomás la connaturalidad de la participación por la misma de la luz por la que es capaz de juzgar de las cosas según «la verdad inviolable» presente en ella como participación de la luz eterna y divina (cf. *De Veritate,* a. 8).

El ejemplarismo y la primacía de la acción divina en la fundamentación de la verdad, entiende salvarlos santo Tomás con mayor coherencia atribuyendo a la acción creadora la presencia en la mente de una luz participada connatural: «el entendimiento agente es como una luz participada... La luz del entendimiento agente de que habla Aristóteles, y según que discernimos lo verdadero de lo falso nos es inmediatamente impreso por Dios... No es muy distinto decir que los mismos inteligibles son participados de Dios, o que participamos de una luz que forma los inteligibles» *(De Spiritu creat.* q. un., a. 10).

La idea característica de santo Tomás de que se reconoce mejor la omnipotencia divina afirmando las actividades de la naturaleza en virtud de los principios activos puestos en ella por la creación, inspira aquí su gnoseología para evitar las imprecisiones y confusiones tradicionales cubiertas bajo la terminología de la iluminación divina.

Si en las cosas sensibles lo singular es extrínseco a la inteligibilidad directa y sólo cognoscible por reflexión sobre los actos que lo perciben, y la intelección se mueve directamente y sólo en lo universal, santo Tomás es fiel a san Agustín en la afirmación de la experiencia interna e inmediata que cada hombre tiene de su propia mente en su misma singularidad.

Hay un doble conocimiento de la mente por sí misma: aquel en que cada hombre percibe en sí lo que se obra en su interior y que es un conocimiento del alma «según que tiene ser en tal individuo», y el conocimiento universal de la naturaleza de la mente humana.

El primer conocimiento es de algo singular e inteligible en cuanto a su contenido, e inmediato y perceptivo en cuanto a su modo. «El hombre al pensar algo percibe que existe» (*De veritate*, q. 10, a. 12 ad 7).

El segundo conocimiento se adquiere discursivamente por reflexión sobre los contenidos objetivos que revelan la naturaleza espiritual de las facultades y del alma misma. A este segundo modo de conocimiento aplica santo Tomás las fórmulas aristotélicas según las cuales «los objetos son conocidos antes que los actos y éstos antes que las potencias», y «el entendimiento se entiende a sí mismo como a las otras cosas».

La intelección de la naturaleza del alma se hace ciertamente a partir de las especies abstraídas de lo sensible «pero no como si entendiésemos que tal especie es una semejanza del alma, sino porque considerando la naturaleza misma de la especie abstraída de los sentidos, hallamos la naturaleza del alma en la que la especie se recibe» (*De veritate*, q. 10 a. 8, ad 9).

Algunas representaciones generalizadas encubren también en esto el pensamiento que de hecho profesó santo Tomás. Para él, las quiddidades abstraídas de lo sensible no podrían dar base por

sí mismas para el conocimiento del mundo espiritual separado, lo que sostenía Avenpace. En cuanto al alma humana «se conoce a sí misma por su acto propio que es el entender, que pone de manifiesto perfectamente su facultad y su naturaleza» (ST I, q. 88, a. 2, ad 3) reitera santo Tomás la afirmación de que si el hombre no conociese por sí mismo en su mente lo que es el ser intelectual no podría racionalmente ni por la fe recibir noticia alguna de lo suprasensible y divino (cf. III CG c. 46).

Santo Tomás parece ser consciente de moverse en este punto en la línea de la tradición agustiniana, a la vez que se esfuerza también en mostrar que el propio Aristóteles no hubiera podido negarse a aceptar esta perspectiva: «Por la autoridad de Agustín — así como la mente misma recoge por los sentidos del cuerpo las noticias de las cosas corpóreas, así las de las cosas incorpóreas las adquiere por sí misma — se puede afirmar que aquello que nuestra mente recibe sobre el conocimiento de las cosas incorpóreas lo puede conocer por sí misma. Y esto es de tal manera verdadero que incluso en el Filósofo encontramos dicho que la ciencia sobre el alma es como el principio del conocimiento sobre las substancias incorpóreas» (ST I, q. 88, a. 1, ad 1).

Puede notarse incluso un sorprendente matiz diferencial entre la posición de santo Tomás de Aquino y de san Agustín en lo referente a aquel primer conocimiento singular, existencial y perceptivo por el que cada uno percibe lo que en él se obra. En el libro IX *De Trinitate* el platonismo lleva a ponderar el contraste entre un conocimiento «en la verdad misma» y que puede ser por muchos entendido, y aquella percepción singular que no alcanza algo incomputable sino fáctico y contingente. Para santo Tomás es obvio que aquella experiencia singular, no resoluble bajo los primeros principios (cf. *De veritate*, q. X, a. 12, ad 7) se refiere a algo contingente y no esencial, y no obstante reiteradamente califica de «inteligible» lo singular espiritual incluso en esta su facticidad y contingencia: «asi como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento aunque sea un individual entendimiento, así entiende su entender singular dado en el presente o en el pretérito» (ST I, q. 79, a. 6, ad 2).

Lo singular material no queda siquiera excluido de la inte-

ligibilidad en razón de su «accidentalidad». Habla siempre del carácter *material* de sus condiciones individuantes como razón de que no pertenezca al orden de lo inteligible. Ciertamente lo inteligible es lo esencial en el ente, pero lo máximamente formal del ente es para santo Tomás el «ser»; no concibe la necesidad de la abstracción como precisión respecto de la existencia, sino como separación con respecto de las condiciones materiales. Por esto exige incluso para el conocimiento de lo universal inteligible la «conversión a la imagen» para que se considere la naturaleza como existente en lo particular (ST q. 84, a. 7, c.). Por esto «lo esencial» viene a ser el espíritu, porque sólo el espíritu tiene el ser según el modo perfecto de participación del mismo en que consiste la vida de la conciencia.

El ente y sus propiedades trascendentales

En la historia de la metafísica la originalidad creadora de santo Tomás ha de ser reconocida en la trasposición de la doctrina del acto y la potencia al plano de lo «trascendental».

La metafísica trata, como Avicena afirmó, del ente en cuanto ente, y el ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento. La significación del término este se toma del acto de ser mientras que el de cosa — res — significa la quiddidad o esencia de lo que tiene ser.

En el ente que cae bajo nuestra experiencia la quiddidad o esencia no da razón de que una cosa exista. Mientras para una línea de pensamiento que toma su definitivo punto de arranque en Avicena y conduce a la metafísica esencialista del racionalismo moderno, se infiere de aquí la accidentalidad del «ser» para todo ente que no existe en virtud de su misma esencia, es decir, para todo ente no divino, santo Tomás invierte la perspectiva para llegar a concebir precisamente la contingencia y finitud del ente desde la estructura compuesta por la que aquello que es lo máximamente formal y perfecto en la entidad, es decir, el ser, es participado en una esencia que viene a tomar carácter de sujeto y potencia respecto al acto de ser.

Toda la metafísica de santo Tomás parte de esta inédita comprensión del ente según la cual el «ser» es lo perfectísimo de todo, lo que se compara a todas las cosas como acto, recibido y participado, y que nunca es perfectible ni recipiente de determinaciones o perfecciones. El ser es la actualidad de todas las cosas, aun de las mismas formas o esencias (cf. ST I, q. 4, a. 1, ad 3).

Toda forma o esencia es, en cuanto tal, acto, pero en cuanto finita y receptiva del ser se comporta en una respectividad trascendental de potencia a acto análoga, pero en ningún sentido unívoca, con la que se da entre la materia y la forma o entre el sujeto substancial y sus formas perfectivas accidentales.

La consideración del ser como acto, y de la esencia que no es su ser sino que participa del ser como potencia, libera a santo Tomás de toda tentación de transigir con el reconocimiento de una materia espiritual. El papel de explicación de la finitud que por influjo de Avicebrón tiene en el agustinismo la tesis de la existencia de materia en el espíritu finito, la desempeña con coherencia y ventaja la consideración del ser o acto existencial no como algo sobreañadido a la esencia sino como la actualidad más íntima y constitutiva de toda entidad.

El lenguaje de santo Tomás es enérgico en el rechazo de aquella tesis ya innecesaria y sin sentido, y que además, desconoce el sentido propio del término «materia»: si alguien quiere llamar «materia», a lo que no es materia sino acto, nadie puede impedirlo, como si alguien quisiese emplear el término «piedra» para significar lo que otros llaman «hombre».

Mientras en la ontología esencialista, que realiza el que se ha dicho ser destino de la metafísica de occidente: el olvido del ser, éste tiende a ser excluido de la «realidad», a no ser que sea exigido por ella como se entiende ser el caso de Dios, para santo Tomás «la esencia se dice tal por cuanto por ella y en ella el ente tiene que ser» (*De ente et essentia*, c. 1).

La esencia en cuanto tal no pone el ser, antes se constituye y esencializa desde el ser mismo del ente. No se trata de la recusación de la línea ejemplar, sino de la afirmación de la máxima esencialidad y ejemplaridad del acto del ente que es el ser.

Precedido por su maestro san Alberto Magno, santo Tomás desarrolla la doctrina de los conceptos trascendentales, de los que en algunos pasajes enumera seis: *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*, mientras que en otros, sin duda por el carácter reductivo del término *res* significativo de la esencia, y por el carácter consecuente al *unum* del término *aliquid*, reduce a cuatro en su orden de objetivación ontológica, según el cual lo uno sigue al ente, mientras que funda el concepto de verdadero, que a su vez precede y fundamenta el de bien.

El término *verdadero* tiene su primaria acepción por referencia al término inmanente al entendimiento por el que se manifiesta y juzga en conformidad con lo que el ente es.

Pero santo Tomás no entiende como originario y radical «lo verdadero que está en el entendimiento», sino que fundamenta que esta verdad «que está en el entendimiento» consista en el «juicio», en la pertenencia de esta manifestación del ente a la esencia verdadera del entendimiento en cuanto cognoscente (ST I, q. 14, a. 2, c.). Y concibe la verdad trascendental como la entidad misma por sí adecuada a ser conocida y en sí misma fundante del pensamiento que manifiesta y declara el ente. «El conocimiento es efecto de la verdad» (*De veritate*, q. 1, a. 1, c.).

La ontología del bien desarrolla, enriquece y sintetiza la herencia de san Agustín y la del pseudo Dionisio con la metafísica centrada en la comprensión del ser como acto.

El bien es difusivo de sí mismo. Si puede concederse por lo mismo su primacía en la línea de la causalidad, no tiene sentido poner esta primacía en un sentido absoluto, ni colocarlo más allá de las esencias. El bien no está fuera del ente ni sobre él, ya que su difusión es la perfectividad misma de lo perfecto y actual. «Es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo» (*De pot.* II, a.) y así la habitud de perfectividad que define formalmente el bien se fundamenta y constituye desde la actualidad misma del ente. Bueno es lo perfectivo a modo de fin y según su «ser», y no sólo según la esencia inteligible al modo de lo «verdadero».

La metafísica del bien difusivo no tiene en el pensamiento de santo Tomás un carácter secundario o sobreañadido. Definir

el bien como aquello a que todas las cosas tienden, porque todas las cosas apetecen su perfección, no sólo no se contradice antes implica definir lo apetecible como lo perfecto, que es, por sí mismo y en virtud de su comunicatividad, perfectivo de aquello que tiende a su participación. La naturaleza comunicativa del bien es puesta por santo Tomás en el punto da partida de la doctrina sobre la creación (cf. I, q. 19 y 44) y utilizada como idea directiva y nuclear también en la teología sobre las procesiones trinitarias, en las que se identifican, sin yuxtaposición ni complejidad, esta concepción heredada de la patrística griega con la vía constituida por la metafísica agustiniana del espíritu.

Precisamente su concepción del ser del ente como acto y la definición de los grados de participación en el ser como constitutivas de los grados o niveles de perfección —el vivir es cierto ser perfecto, y la naturaleza cognoscente no se añade a la entidad del ente sino que se constituye como un plenario y supremo grado de participación en el ser y en el vivir— libera en santo Tomás la idea neoplatónica de la difusión del bien de todo emanatismo racionalista, que lleva a comprender la causación de lo múltiple desde lo uno como una deducción esencial y necesaria.

La metafísica del ser es así, en santo Tomás, instrumento de la afirmación de la contingencia de lo finito y de la libertad del acto creador de Dios.

El sentido de los trascendentales se interpreta en el pensamiento de santo Tomás por la doctrina de la «analogía». La polémica ulterior y el prestigio de Cayetano hicieron que durante mucho tiempo se atendiese demasiado exclusivamente a la llamada «analogía de proporcionalidad». Santo Tomás evidentemente utiliza además la analogía de atribución o de «proporción», e incluso aparece ésta como predominante en los pasajes de la *Summa Theologica* de la *Summa contra Gentes* en que trata del significado analógico de los términos predicados respecto de Dios y de las criaturas.

La radical exclusión de la proporción en el célebre pasaje *De veritate*, q. 2, a. 11), en que se basó Cayetan oen su *De nominum analogia* no parece que pueda ignorarse, pero es tam-

bién clara la presencia y el predominio de la atribución en los pasajes antes aludidos.

Creemos que puede comprenderse unitariamente su doctrina sobre la analogía si se tiene en cuenta el carácter teológico y descendente de los pasajes en que se presenta a Dios como el primer analogado en la línea de la atribución.

En el horizonte de la objetivación ontológica y en el punto de partida del ascenso al conocimiento de Dios como causa del ente, es obvio por el contrario que la primacía de la atribución —que puede concederse deducida y virtualmente implicada en la proporcionalidad misma del objeto trascendental— no podría ser concedida por santo Tomás sin desmentir el sentido mismo de su metafísica para la que Dios no es objeto inmediato o sujeto propio, sino el ente mundano.

Con esta precedencia de la analogía de proporcionalidad en el contenido objetivo de los «trascendentales» se relaciona la posición constante de santo Tomás: reconocer una intrínseca y diversa perfección trascendental en el ente creado mismo, en cuyo conocimiento se fundamenta la ulterior afirmación de su dependencia y efectuación respecto de Dios como causa primera. De la verdad y del bien así entendidos dirá santo Tomás que se dan intrínsecamente en los entes creados, y no ya denominativamente desde una verdad primera única. Pero dirá también que la entidad, verdad y bien son en sí mismas y en cuanto tales diversas según su razón. Por esto se explica que deduzca santo Tomás la dependencia y la abaliedad (propiedad de *ser ab alio)* del ente creado de su estructura compuesta que lo patentiza intrínsecamente como partícipe del ser y como no siendo ente por sí mismo (cf. ST I, q. 44, a. 1, c., ad 1).

El ascenso racional a Dios. Su esencia y atributos

La posición de san Anselmo, entendida como la tesis de que la existencia de Dios es conocida al modo de un primer principio evidente por sí, es rechazada en virtud de una doble línea de argumentos.

Nosotros no conocemos lo que Dios es. Quien captase en sí la esencia de Dios ciertamente no podría dudar de su existencia. Pero «Ni el infiel ni el creyente conocen qué sea Dios, aunque uno y otro alcancen de algún modo a conocerlo» (ST I, q. 13, a. 10, ad 5). Lo que prueba contra san Anselmo el carácter no totalmente equívoco del término Dios al ser utilizado por los no creyentes. «Sólo conocemos verdaderamente a Dios cuando creemos que está por encima de todo lo que podemos pensar» (I CG c. 4).

Pero tampoco sería suficiente conceder que todos los hombres forman un concepto de Dios como del ente omniperfecto para verse obligado a inferir inmediatamente la evidencia de que Dios existe. La prueba anselmiana sólo sería concluyente supuesta la demostración de la necesidad de que exista en la realidad de las cosas una naturaleza suprema y omniperfecta (cf I CG c. 11). Una evidencia «ontológica» sobre la realidad de las cosas tiene sentido en la comprensión metafísica de santo Tomás desde la intelección de lo que tiene ser, pero nada podría afirmarse ni sobre las cosas mundanas ni sobre las cosas divinas que posibilitase la afirmación del acto de ser en virtud de la intelección de la esencia.

Por esto las «cinco vías» ascendentes por las que es demostrable que Dios existe (cf. ST I, q. 2, a. 3), no tienen su punto de partida en el orden de las esencias — al modo como lo haría la metafísica esencialista de Duns Escoto — sino que arrancan de puntos de partida fácticos y existenciales, y alcanzan a concluir con carácter absoluto en la afirmación del primer motor inmóvil, de la primera causa incausada, del ente por sí necesario, de lo máximamente perfecto causa de todo ser y perfección, y de la inteligencia suprema ordenadora, en virtud de la formalidad ontológica de los primeros conceptos y principios bajo los que se subsume el dato de experiencia.

Por esta razón es claro que toda la prueba de Dios se mueve en el plano metafísico, y la primera vía supera en el contexto de la síntesis el horizonte «fisiológico» de un aristotelismo naturalista. Ninguna vía abandona la linea de la eficiencia, aunque la causalidad ejemplar y final son tenidas en cuenta.

La vía tradicional de la verdad eterna no hubiera podido ser asumida por santo Tomás en sus presupuestos iluministas y su ambientación en el idealismo platónico. «La verdad de los inteligibles no es otra cosa que la verdad del entendimiento. Y así si ningún entendimiento fuese eterno no habría ninguna verdad eterna» (ST I, q. 16, a. 7 c.).

Este principio, expresivo de la primacía del espíritu subsistente, sobre cualquier inteligibilidad que pretendiese consistir por sí como esencialidad intuible frente a la inteligencia, divina o creada, cancela la vía en su estricto sentido tradicional. Evidentemente la «cuarta vía» asume la ejemplaridad de lo máximamente verdadero como causa de toda verdad en las cosas y en el entendimiento, pero no puede verse en ella una reasunción de un ideal-realismo platónico.

El ascenso, demostrativo de que Dios existe, conduce en el plano racional a algún conocimiento de la esencia de Dios; aunque de Dios más propiamente sabemos lo que no es que lo que es, nuestra teología filosófica no es meramente negativa. Todos nuestros conceptos sobre Dios tienen su punto de partida en el conocimiento de los entes creados y no alcanzan a Dios sino por vía de causalidad, pero los atributos positivos y «substanciales» no dicen meramente que Dios sea la causa totalmente desconocida de las perfecciones que vemos en las cosas del mundo. El agnosticismo de Maimónides tiene que ser rechazado, ya que de otra manera nos moveríamos en la pura equivocidad y en definitiva podríamos indistintamente decir que Dios es espíritu o que es corpóreo, por ser la causa de lo espiritual y de lo corpóreo en lo creado (cf. I CG c. 33).

La infinidad y simplicidad de Dios impide reconocer una distinción real entre los contenidos significados por los distintos «nombres divinos». Pero tampoco hay que afirmar la estricta sinonimia entre ellos, supuesto que su punto de partida en las criaturas fundamenta la distinción entre las perfecciones significadas. Esto no obsta a la simplicidad afirmada del ser de Dios precisamente por el carácter analógico con que se predican respecto de Dios y de las criaturas.

Aunque santo Tomás no formula nunca de intento un crite-

rio de selección de los «nombres divinos» se puede resumir adecuadamente su pensamiento, no con el término tardío de las «perfecciones puras» opuestas a las «perfecciones mixtas», sino entendiendo que se predican de Dios positiva y substancialmente los términos que significan perfección en sentido simple y absoluto, removidas las condiciones de composición y finitud con que se encuentran en lo creado.

Trascendentales, grados de perfección de ser, y actos inmanentes propios de la vida del espíritu se incluyen así en el elenco de lo que se predica propiamente de Dios. En definitiva «todo aquello que más propiamente conviene a los entes espirituales que a los corporales se dice de Dios propísimamente» (*De Veritate*, q. 4, a. 1, sed contra).

Acepta la enseñanza tradicional que interpreta el texto «Yo soy el que soy» como una definición de la naturaleza divina. Pero a diferencia de san Buenaventura no lo considera, en el mismo sentido que el expresado en el *Itinerario de la mente a Dios*, el nombre primario de Dios. El término «Dios», que designa la naturaleza suprema que gobierna el mundo apuntando misteriosamente más allá del alcance de todo saber metafísico humano, significa más propiamente el ser de Dios que el término «el que es», que sólo puede ser presentado como el más propio nombre divino en cuanto a su punto de partida en la inteligibilidad de lo concebible por el hombre, pero no en cuanto a su intención significativa. Dios está más allá de la entidad metafísicamente concebida (cf. ST I, q. 13, a. 11, ad 1).

En una sistematización teológica se expresan no obstante la conexiones deductivas, formalmente metafísicas, por las que los atributos divinos explicitan la omniperfección divina definida en la subsistencia del acto de ser. Siguiendo al pseudo Dionisio y a diferencia de san Agustín se afirma la mayor perfección, en su propia línea esencial y en el plano de las distinciones de concepto, del ser sobre la vida, y de la vida sobre la misma inteligencia o sabiduría (cf. ST I, q. 4, a. 2, ad 3; CG I, c. 28).

Dios y el mundo creado

La creación del mundo en el tiempo no es racionalmente demostrable con razones apodícticas (cf II CG c. 38). Como se patentiza no obstante en el punto de partida de la tercera vía, es razonablemente aprehensible la contingencia del ente mundano que conduce a afirmar su efectuación por la causalidad creadora. Más aún, la creación es concebida como «la misma dependencia del ente creado del principio por el que es constituido» (CG II, c. 18) hasta tal punto se implica necesariamente en el carácter de la entidad participada su dependencia de la causa que le pone en el ser.

La ciencia de Dios es causa de las cosas «en cuanto tiene unida a sí la voluntad». El ejemplarismo de las ideas divinas es liberado por santo Tomás de todo vestigio de independencia de un mundo inteligible. Las ideas divinas son la misma esencia de Dios en cuanto está en su mente conocida como participable multiformemente. Supuesta su metafísica del conocimiento y la recepción de la temática aristotélica sobre la subsistente intelección de la intelección, la teoría de las ideas se hace compatible con la omnímoda simplicidad y con la afirmación de Dios como fuente de toda entidad creada.

De la dependencia en el orden entitativo se sigue también la dependencia en el orden operativo. El gobierno de Dios alcanza todos los modos y diferencias del ente y ninguna causa segunda natural o libre se actúa desde su potencialidad ni comunica el ser a su efecto sino en cuanto obra por la virtud divina (cf. *De pot.* q. 3, a. 7, c.).

El fin de la creación no es otro que la difusión del bien divino participado por semejanza por las criaturas. Todo ente apeteciendo su propia perfección apetece a Dios, y en tanto apetece su propia perfección en tanto es semejanza de la bondad divina, y no a la inversa (cf. ST I, q. 19 y 44).

Por esto hay que negar el error de quienes excluyen la actividad propia de las causas segundas a pretexto de sostener la primacía de la causalidad divina. «Siendo propio de lo bueno

causar lo bueno, es propio del sumo bien causar lo óptimo. Pero es mejor que el bien de uno sea comunicado a muchos y no sólo a sí propio... Dios comunicó a las cosas creadas su bondad de manera que cada una de ellas pudiese trasfundir a otra lo que recibió. Negar sus propias acciones a las cosas es, pues, negar la bondad divina» (CG III, c. 69).

«Sólo las criaturas racionales son por sí intentadas en el universo, y todas las demás cosas en razón de ellas.» El fin último del mundo coincide pues en las criaturas con la felicidad de los seres racionales, que santo Tomás, ciertamente en la línea del intelectualismo aristotélico, pero de un modo plenamente sintetizado con la concepción contemplativa de san Agustín, e incluso, más radicalmente, con el tema evangélico del «testimonio de la verdad» como fin de la misión del Verbo, define como no siendo otra cosa sino la «verdad». Es necesario que la verdad sea el fin del universo» (CG I, c. 1).

Estimulado por la vigencia contemporánea del maniqueísmo cátaro, santo Tomás elaboró con estricta fidelidad a la doctrina de san Agustín, cuya doctrina sobre la naturaleza del bien es uno de los núcleos fundamentales de su síntesis, la doctrina sobre el mal y su permisión en el universo por la providencia divina. La causalidad deficiente que explica la posibilidad del mal en la libertad finita es expuesta magistralmente también en coherencia con la misma tradición agustiniana.

La vida moral

La psicología aristotélica de las pasiones y la doctrina ética de las virtudes morales e intelectuales no sólo es expuesta detalladamente por santo Tomás en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, sino que penetra el desarrollo total de la segunda parte de la *Summa Teologica*.

La ética y psicología aristotélicas, al ser asumidas en una perspectiva teológica a la que no se podría acusar en modo alguno de minimizar la primacía agustiniana de la gracia, consiguen una de las síntesis más vigorosas de la historia del pen-

samiento cristiano. También el aristotelismo sirve aquí a la fe para conseguir una visión profundamente humana en que se salvaguardan todas las dimensiones intelectuales y afectivas de la naturaleza.

El ejemplarismo moral de san Agustín queda aceptado en cuanto a su fundamentación trascendente, al presentarse la ley natural impresa en la mente humana como una participación de la ley eterna. Pero liberando el conocimiento de los preceptos de la ley natural de todo extrinsecismo iluminista, se sostiene la correspondencia entre los preceptos naturalmente conocidos por la sindéresis con las inclinaciones propias de la naturaleza humana: «Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural» (ST I-II, q. 94, a. 2, c.). Una moral plenamente teocéntrica no podría ser así acusada de heteronomia extrinsecista.

El reconocimiento del carácter natural de lo corpóreo y sensible explica también toda superación de contaminación estoica en el espiritualismo cristiano. Las virtudes morales moderan las pasiones desordenadas por exceso, pero por lo mismo son ellas mismas causa en la vida humana de las mismas pasiones en el caso de su deficiencia, es decir: «la virtud modera las pasiones desordenadas y causa las pasiones moderadas» (ST I, q. 49, a. 5, ad 2).

La filosofía jurídica y política de santo Tomás se desarrolla en torno a la idea de la justicia legal recibida de Aristóteles y al concepto agustiniano del orden. La conocida definición de la ley cobra su sentido sobre estos supuestos por cuanto el «bien común», respecto al cual es la ley ordenación racional de las actividades de los que forman parte de la comunidad, es concebido «no común con comunidad genérica o específica, sino con comunidad de causa final» (ST I-II, q. 90, a. 2, ad 2).

El bien común es el fin común a que se inclinan intrínsecamente los hombres que conviven ordenados bajo la ley. Y este fin común a que tiende cualquier ley es definido por santo Tomás como la «amistad» entre los seres personales. «A esto tiende toda ley, a que se constituya la amistad, ya sea entre los hombres entre sí, ya entre los hombres y Dios»

(ST I-II, q. 99, a. 1 ,ad 1). Esta idea clave hace su filosofía política plenamente coherente con su visión personalista y teocéntrica del universo.

III. Difusión de las doctrinas de santo Tomás

La obra teológico-filosófica de santo Tomás de Aquino ocupa en la historia de la escolástica un puesto singular: en unidad con un pensamiento teológico profundamente fiel a san Agustín —en algunos puntos centrales santo Tomás es más agustiniano que san Buenaventura— es incluso en lo metafísico el que conserva con mayor fidelidad entre todos los escolásticos aristotélicos la herencia del platonismo cristiano de san Agustín. Precisamente la reacción del agustinismo posterior frente al tomismo había de producir una serie sucesiva de momentos de desplatonización de la tradición agustiniana.

La síntesis de santo Tomás de Aquino es así más platónica que la de Duns Escoto, Ockham o Suárez. Se presenta pues en la historia de la escolástica como un sorprendente momento de equilibrio y armonía. A ésta había de servir la originalidad profunda de su metafísica del ser. El aristotelismo de su maestro Alberto Magno es ontológicamente aviceniano, mientras que la concepción tomista del ser como acto si se libera por una parte de la vía esencialista ofrece la posibilidad de integrar el «aristotelismo» en el contexto de una metafísica de la participación. En este sentido es no sólo el más platónico de toda la historia ulterior de toda la escolástica aristotélica, sino también el que en toda la tradición del aristotelismo ha conseguido librar a éste del riesgo de constituirse en un sistema cerrado naturalista e inmanentista.

La profunda renovación que la síntesis de santo Tomás aportaba a la ciencia sagrada y a la filosofía cristiana explican que su difusión se viera acompañada de reacciones hostiles que veían en ella un sistema paralelo al del averroísmo, o, por mejor decir, que consideraban incompatibles con la tradición teológica algunas tesis del aristotelismo tomista.

La condenación antiaverroísta de 1270 por parte del obispo de París Esteban Tempier, alentada por el agustinismo de los teólogos del clero secular y de la escuela franciscana, se refería también a tesis tomistas como la unidad de forma en el hombre y la indemostrabilidad racional de la temporalidad del mundo. Esta intención hostil a la nueva escolástica se revela todavía más en la condenación de 1277. Se escogió la fecha de 7 de marzo, tercer aniversario de la muerte del hermano Tomás para un acto que se refería a 219 proposiciones, en su mayoría averroístas, pero entre las que se incluían también, con las tesis antes aludidas, las referentes a la doctrina tomista sobre la individuación por la materia, que se consideraba incompatible con la inmortalidad personal del alma humana.

No sólo los teólogos seculares de París y los franciscanos se contaron entre los adversarios de la escolástica aristotélica. En la misma orden de predicadores se mantuvo en ciertos sectores la posición de la antigua escolástica. Y se exacerbó la hostilidad a la obra de san Alberto de Colonia y de santo Tomás de Aquino. Los dominicos ingleses, en especial los maestros de Oxford, cuentan entre los adversarios en los que la tradición agustiniana se endurece hasta plasmarse en el «agustinismo» definitivamente antitomista.

Casi simultáneamente con la condenación formulada en París por Esteban Tempier, el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, dominico, reiteraba el 18 de marzo de 1277 aquella actitud condenatoria insistiendo especialmente contra el hilemorfismo antropológico. Su sucesor en la sede fue Juan Peckham, franciscano, heredero de la tradición de san Buenaventura, que exacerbó su antitomismo, y renovó los juicios condenatorios contra santo Tomás en 1284 y 1286.

En su carta al obispo de Lincoln, a que hicimos referencia en el capítulo anterior, el arzobispo franciscano define las tendencias de esta actitud: «Rechazamos las novedades profanas del lenguaje, que en los últimos veinte años se han venido introduciendo hasta lo más íntimo de la teología, que son contrarias a la verdad filosófica y en evidente menosprecio de las afirmaciones de los santos. Cuál sea la doctrina más sana y

sólida, si la de los hijos de san Francisco, es decir, la de los hermanos Alejandro y Buenaventura de santa memoria, y los demás de su escuela, que apoyan sus doctrinas en los santos y filósofos, o aquella otra más reciente o casi contraria en todo, que pone en duda y llega a privar de su fuerza cuanto enseña san Agustín sobre las normas eternas y la luz inconmutable, ...que lo examinen los antiguos en quienes reside la sabiduría, y que lo vea y reprenda el Dios del cielo.»

Algún testimonio de fines del siglo XIII habla ya, no obstante, de la utilización del título de «doctor común» aplicado por muchos a santo Tomás de Aquino. Su autoridad, en efecto, se había extendido entre sus hermanos en religión, pero sería un grave desenfoque histórico el atribuir a los siglos medievales la primacía que en la teología y filosofía cristiana llegó a tener santo Tomás, y que es un hecho posterior y moderno. La orden de predicadores, ciertamente, en un capítulo general reunido en Zaragoza en 1309 estableció el carácter normativo de la enseñanza de las doctrinas de Tomás. Pero todavía durante el siglo XIV se mantenía en un sector de la orden la posición antigua y las doctrinas y actitudes del agustinismo.

En la historia de la difusión del tomismo ocupa un lugar especial Egidio Romano (1247-1316), que en la orden de ermitaños de san Agustín introdujo las nuevas tendencias aristotélicas y reaccionó contra la hostilidad de los agustinianos afirmando la oposición a la fe cristiana de la tesis de la pluralidad de formas en el compuesto humano.

Egidio Romano no ha de ser considerado no obstante como un tomista. Además de profesar algunas doctrinas tradicionales, como la de las *rationes seminales*, e introducir una corrección al ejemplarismo, de signo voluntarista, difiere también de santo Tomás precisamente en su modo de concebir la distinción entre la esencia y la existencia. Su terminología, que distingue del *esse essentiae*, el *esse existentiae*, que sirvió históricamente para plantear el carácter «real» de la distinción, se mueve en el fondo en una línea diversa de la ontología de santo Tomás al obscurecer la concepción del ser como acto del ente y actualidad entitativa de la misma esencia.

SAN ALBERTO MAGNO: *Opera omnia*, A. Bourget, 38 vols., París 1890-1899 (véase también G. MEERSSEMANN, *Introductio in opera omnia beati Alberti Magni*, Brujas 1931.

SCHEEBEN, H.C.: *Albertus Magnus*, Bonn 1932.

WEIS, M.: *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*, París 1905.

Indicaciones bibliográficas actualizadas en el estudio de RIBES MONTANÉ, P.: *Verdad y bien en el filosofado de Alberto Magno*, Barcelona 1974.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Opera omnia* (edición Leonina), Roma 1882. Han sido publicados 15 volúmenes; *Opera omnia* (edición de Parma) 25 vols., Parma 1852-1873; reimpresa en Nueva York 1948; *Opera omnia* (edición Vivès) 34 vols., París 1872-1880; la *Suma teológica*, en edición bilingüe, ha sido publicada por la B.A.C., con estudios y orientaciones bibliográficas.

BOURKA, V.J.: *Thomistic Bibliography*, St. Louis Missouri (USA) 1920-1940.

GRABMANN, M.: *Die echten Schriften des Heiligen Thomas von Aquin*, Munster ²1920.

MANDONNET, P.: *Des écrits authentiques de St. Thomas*, Friburgo (Suiza) 1910.

MANDONNET Y DESTREZ, J.: *Bibliographie thomiste*, París 1921.

CHESTERTON, G.K.: *St. Thomas Aquinas*, Londres 1933-1947; trad. castellana: *Santo Tomás de Aquino*, Espasa, Madrid.

GRABMANN, M.: *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin*, Munich 1924; trad. castellana de Octavio N. Derisi, Buenos Aires 1946.

GILSON, É.: *Le thomisme*, París ⁵1944; trad. castellana: *El tomismo*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951.

MARITAIN, J.: *Thomas Aquinas*, Londres ³1946.

FINANCE, J. DE: *Être et agir dans la philosophie de S. Thomas*, «Bibliothèque des Archives de Philosophie», París 1945.

FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. T. d'A.*, Milán 1939, ²1950.

GILSON, É.: *L'Être et l'Essence*, París 1948; trad. castellana: *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires.

MARC, A.: *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, París 1931 «Archives de Philosophie», 10-11.

REGNON, T. DE: *La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*, París 1906.

ROMEYER, J.: *S. Thomas et notre connaisance de l'esprit humain*, París 1928 («Archives de Philosophie», 6-2).

GILSON, É.: *S. Thomas d'Aquin* («Les moralistes chrétiens»), París [6]1941, trad. castellana: *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid [4]1964.

HOCEDEZ, E.: *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique*, Lovaina 1930.

Gilles de Roma et Saint Thomas en *Mélanges Mandonnet*, París 1930.

BRUNI, G.: *Egidio Romano e la sua polémica antitomista*, «Rivista di filosofia neoscolástica», 1934.

Está anunciada la publicación de las actas del Congreso internacional sobre el 7.º centenario de la muerte de santo Tomás de Aquino, Roma 1974, Universidad de Santo Tomás.

CAPÍTULO OCTAVO

EL TRADICIONALISMO CIENTÍFICO Y LA SEGUNDA ESCUELA FRANCISCANA

I. LA UNIVERSIDAD DE OXFORD EN EL SIGLO XIII

La universidad de Oxford difiere profundamente de la de París. Menos institucionalizada y regulada por la autoridad pontificia, no tuvo nunca el significado de aquella, a la que algún contemporáneo consideraba como institución comparable a la del sumo pontificado o la del sacro imperio, por la que la nación francesa se equiparaba a los romanos o a los germanos en la primacía sobre el mundo cristiano.

Oxford es más libre y también en cierto sentido más tradicional que París. Los caracteres en que Oxford prolonga el siglo XII y queda como una reserva reactiva frente al profundo cambio obrado por los grandes sistemas especulativos de la escolástica parisiense, pueden considerarse heredados de la escuela de Chartres.

Un platonismo metafísico informando la tradición teológica, en un ambiente en que persiste el cultivo de las humanidades con un aire y estilo que fue el del siglo XII francés, pero que desaparece de París en las décadas de las grandes construcciones de la escolástica. Persiste así en el Oxford del siglo XIII la corriente del humanismo medieval, nunca del todo interrumpida.

Persevera también, y progresa hacia una plena conciencia, el matematicismo y a la vez la atención a las ciencias de la naturaleza y a la experiencia. Mientras el aristotelismo de París

va a centrarse en un terreno especulativo principalmente orientado hacia la sistematización metafísica, en la recepción de Aristóteles en Oxford se atiende sobre todo al conocimiento de sus libros sobre cuestiones «naturales».

Se ha caracterizado como «tradicionalismo científico» la corriente doctrinal de Oxford. La tradición agustiniana se mantiene, y es en Oxford en donde tiene uno de sus centros la reacción agresiva contra la nueva escolástica aristotélica por la que toma conciencia el «agustinismo».

El cientificismo matemático y experimentalista, que será un factor estimulante decisivo en la génesis de la «vía moderna» nominalista, que quebrará las grandes síntesis metafísicas y teológicas de la escolástica del siglo XIII, se injerta en aquel tradicionalismo teológico, como veremos en la compleja figura de Rogerio Bacón.

La crisis de las grandes construcciones medievales, y los primeros gérmenes de la modernidad científica y filosófica del siguiente siglo, se preparan así en el tradicionalismo científico de Oxford.

II. Roberto Grosse Teste

El primero cronológicamente entre las grandes figuras de esta corriente es el obispo de Lincoln *Roberto Grosse Teste* (1175-1254).

Sus obras, además de las propiamente filosóficas, comprenden un conjunto de tratados de temas físicos: astronomía, acústica y óptica. Su doctrina más característica e influyente se desarrolla en *De luce seu de incohatione formarum.*

Grosse Teste convierte el estudio sobre la luz en una teoría física explicativa de la totalidad del universo, y especulando, con conceptos recibidos del neoplatonismo, sobre la observación de los caracteres de la luz, unifica en esta teoría física su comprensión metafísica de la creación.

La luz es difusiva. Un punto de luz es por sí mismo constitutivo de una esfera de luz, y lo es por una difusión espon-

tánea e instantánea, en la que la luz se muestra con el carácter de generadora de sí misma.

Por lo mismo la luz es una naturaleza distinta de la corpórea e intermedia entre la materia y el espíritu. La luz es omnipresente de suyo, y sólo puede ser impedida su expansión, por el choque con la obscuridad o por su misma extinción en su progresiva rarefacción que se produce al expansionarse.

Puesto que la forma de corporeidad exige que algo tenga sus partes extrapuestas según la tridimensionalidad, que constituye el espacio visible, se infiere que es la misma luz la forma universal de corporeidad. De aquí pasa Grosse Teste a explicar la formación del universo por la naturaleza expansiva de la luz, que es la primera forma unida por Dios a la materia en su acto creador.

De esta constitutiva expansión de la luz y por una sutil argumentación, en que se hace intervenir como una adición infinita de elementos numéricamente infinitos pero proporcionalmente inextensos y simples, Grosse Teste demuestra, por la expansión de la luz, el carácter necesariamente finito del universo material.

Así la luz misma constituye su propio límite, es decir, el firmamento, y por su condensación y rarefacción pasa a constituir la totalidad de los seres corpóreos.

La aludida demostración «infinitesimal» de la finitud del universo es característica del matematicismo que unifica la ciencia de la naturaleza con la metafísica neoplatónica de Grosse Teste. «La utilidad de la consideración de las líneas, de los ángulos y de las figuras, es máxima, por ser imposible saber la filosofía natural sin aquéllas. Las figuras geométricas tienen fuerza en el universo entero y en sus partes.» Grosse Teste concibe la línea recta como la regla esencial de la expansión y de la eficiencia de una fuerza, mientras el ángulo nos explica la reflexión y la refracción de esta expansión rectilínea; la esfera define la ley de la expansión de la luz, mientras que la pirámide es la regla de la máxima concentración de unas fuerzas actuando sobre otro cuerpo.

La investigación geométrica da la norma de las efectuacio-

nes naturales, ya que todas las causas se dan según líneas, ángulos y figuras.

Las concepciones de la «naturaleza escrita con caracteres matemáticos» de Galileo y la esencia del método cartesiano tienen que ser revocadas necesariamente de forma más inmediata al punto de partida de las doctrinas de su discípulo Rogerio Bacon.

III. Rogerio Bacon (1210-1292)

Nacido en Ilchester, fue discípulo en Oxford de Roberto Grosse Teste. Estudió después en París con Alejandro de Hales y san Alberto Magno. Enseñó en la universidad de Oxford hasta 1257, y al regresar de nuevo a París fue perseguido como sospechoso de heterodoxia. Tuvo un período de libertad durante el pontificado de su amigo y protector Guy Foulques (Clemente IV, 1265-1268) y fue entonces cuando a ruegos del propio papa escribió su *Opus Maius*.

Sus teorías astrológicas fueron incluidas en la condenación de 1277 por Esteban Tempier, a consecuencia de lo cual fue encarcelado. En 1292 estaba ya libre, al escribir su *Compendium studii theologiae*, su última obra. Es incierta la fecha de su muerte.

Como en su contemporáneo Raimundo Lulio los elementos de su pensamiento, por los que se le ha atribuido el carácter de precursor de la modernidad racional y científica, se arraigan en una comprensión unitaria del saber, que prolonga, en forma extraña y desconcertante, la «teologización» de la ciencia y de la filosofía.

Sabiduría y revelación son ideas carrelativas para Bacon cuyo ideal unitario del saber, por el que opera también una reducción de las artes a la teología, está presidido por su teoría de la iluminación.

Dios se revela a los hombres con una revelación natural, y con una revelación extraordinaria o sobrenatural. El contenido de la iluminación natural constituye el ámbito de la

filosofía. Rogerio Bacon presenta como iluminados por Dios no sólo los profetas de Israel sino a las sibilas, los poetas y los filósofos. En su historia de las caídas de la humanidad que olvida la sabiduría anteriormente conocida se subraya especialmente la figura de Salomón, a cuya misión consideraba por cierto análoga la que el propio Rogerio Bacon tenía que realizar. Y en esta sucesión aparecen los filósofos griegos en un contexto que no sería comprensible si olvidáramos que Dios iluminó a los filósofos en orden a la preparación del género humano para la sabiduría suprema contenida en la Sagrada Escritura.

Es función propia de la filosofía, en efecto, servir a la explicación de la Sagrada Escritura. Pero esto no en el sentido de que exista un ámbito común de verdades contenidas en la Biblia y cognoscibles por razón natural. Por el contrario, en oposición a santo Tomás, la teología como sabiduría sobrenatural es exclusivamente fundada en la Sagrada Escritura, y no admite la utilización de la especulación metafísica a su servicio.

Pero lo que ocurre es que Rogerio Bacon, si por una parte reduce así el ámbito de la filosofía y la somete intrínsecamente a la Biblia, encuentra en ésta todo el patrimonio de verdades que santo Tomás consideraba racionales y de suyo asequibles a todo hombre. La vieja idea de la filosofía como pedagogo del Evangelio y de los filósofos como precursores de la Biblia, vuelve de nuevo en Bacon que en el fondo, en nombre de la unidad de la sabiduría y del carácter perfecto de la iluminación sobrenatural, sitúa a ésta en un plano confuso, a la vez que teologiza íntegramente su saber filosófico.

No escapan a esta subordinación iluminista tampoco las ciencias. Aquí Bacon introduce sus puntos de vista más originales que, desconocidos de un san Buenaventura, representan en él la integración del cientificismo en su tradicionalismo teológico.

Todo conocimiento procede de la autoridad, de la razón o de la experiencia. La autoridad es superstición cuando no se refiere a su verdadero sentido de recepción del saber que

procede de Dios a través de todos los hombres iluminados por Él, los filósofos, los profetas, los santos y en definitiva la humanidad entera en cuanto enseñada por Dios por su iluminación. Pero por la autoridad creemos y no entendemos, por esto la verdadera autoridad muestra su verdad al unirse con la razón en que se produce la divina iluminación.

En el orden natural la ciencia por excelencia es la ciencia más racional, la matemática. Siguiendo a Grosse Teste enseña la imposibilidad de conocer el mundo sin las matemáticas, no sólo porque en ellas está únicamente la certeza indudable, sino porque la naturaleza está regida por leyes matemáticas, y es además incognoscible sin el conocimiento de la astronomía, ya que el curso de todos los hechos sublunares se liga al proceso de los astros.

Para Rogerio Bacon la certeza matemática es absoluta por fundarse en la experiencia. Sin la experiencia nada puede ser suficientemente conocido, dice Rogerio Bacon. Aparece aquí el impulso inicial de un inmediatismo noético precedente del empirismo de la modernidad filosófica.

Hay dos tipos de experiencia: la sensible o externa, que podemos enriquecer por el testimonio que nos transmite la experiencia de los otros y la experiencia interna o espiritual, que Rogerio Bacon explica como fundada en la iluminación divina y en la que admite la influencia directa de Dios, al que compete la función que los árabes atribuyen al entendimiento agente separado. La experiencia espiritual extraordinaria viene a ser para Rogerio Bacon la experiencia mística, y ella es la fuente de la teología y la razón del carácter de testimonio divino de la Sagrada Escritura.

Podríamos decir en definitiva que el experimentalismo de Rogerio Bacon, lejos de ser fundado en una actitud respetuosa con la pluralidad y diversidad de las fuentes de conocimiento, está inspirado por una pasión inmediatista al servicio de una impaciente voluntad de unidad. La experiencia viene a ser para Bacon iluminación divina, y abarca desde la matemática, que permite contemplar el universo, hasta la experiencia mística que se sitúa en el centro de la revelación

extraordinaria, y se connaturaliza con el testimonio transmitido en las páginas de la Sagrada Escritura.

IV. Raimundo Lulio (1235-1315)

En sentido amplio puede incluirse en la tradición franciscana la obra de Raimundo Lulio (o Llull); figura de profunda originalidad, que ocupa un lugar singular en el contexto de la escolástica del siglo XIII.

Nacido en Mallorca, después de una juventud aventurera y disipada, experimenta a los 30 años una iluminación que cambia su vida, centrada desde entonces en el ideal de la predicación de la fe cristiana a los infieles.

Su novelesca vida está llena de una actividad múltiple: viajes por diversos países de Europa, Siria, Palestina y Marruecos; presencia en las cortes reales de Mallorca, Aragón y Francia, y en la curia pontificia buscando apoyos para su empresa. Dirigió un triple postulado al concilio de Viena del Delfinado (1311): la fundación de colegios para el estudio de las lenguas semíticas; la unificación de todas las órdenes militares para proceder a la reconquista de los santos lugares; y la condenación del averroísmo, estableciendo la obligatoriedad de que en todas las universidades del mundo cristiano se profesase la doctrina y el método de su propio «arte».

Entre sus muchas obras mencionamos como de mayor importancia filosófica el *Libro de la contemplación* (en latín y en catalán), *Ars Magna*, *Arte abreviada de hallar la verdad*, *Arte universal*, *Arte general y última*, el *Libro de las demostraciones*, la novela *Blanquerna*, el *Libro de Amigo y Amado*, *El libro del ascenso y descenso del entendimiento*, etc.

La intención de toda la obra de Lulio es la conversión universal a la fe cristiana. La fe es ciertamente una gracia hecha por Dios al cristiano; y aun por encima de todo conocimiento ha de valorarse el amor. Pero hay que reconocer que Dios ha dado al entendimiento humano la posibilidad de que entienda por razones necesarias los artículos de la fe.

«Porque la inteligencia y la luz de la sabiduría convienen en el entender, mientras la fe y la ignorancia conviene en el creer», la destrucción de los errores y la conversión a la fe se obra mejor por demostraciones que por fe o por creencia propuesta a los hombres: «pues el hombre por la virtud de Dios tiene el poder de entender y de demostrar y de recibir la verdad por razones necesarias...; de otro modo se seguiría que Dios concordaría con lo que es menor y deficiente contra lo que es mayor y perfecto...; ahora bien, conviniendo entre sí Dios con lo que es mayor y perfecto, si ha querido y ordenado que en algunos hombres el error sea destruido por la luz de la fe, cuánto más no quiso y ordenó que lo sea por el entendimiento iluminado por la luz de la soberana sabiduría» (*Libro de demostraciones*, prólogo).

La tarea de la sabiduría es la demostración de lo que la fe propone. El iluminismo de Lulio, para el que también la verdad en cuanto racional y toda tradición humana se explica por la revelación de Dios, matiza de cierto contexto fideísta el aparente racionalismo teológico de sus doctrinas y método.

«No pretendo probar los artículos de la fe en contra de la fe, sino por medio de la fe misma, ya que sin ella no los podría probar» (*Libro sobre la conveniencia de la fe en su objeto*). Incluso llega a negar el carácter demostrativo de sus razonamientos al decir que «todas las razones que yo presento sobre los artículos de la fe y verdades pertenecientes a ella, que exceden las fuerzas del entendimiento humano, no son demostraciones sino sólo razonamientos persuasivos» (*Dedicatoria al Dux Grandenigo*).

El *Arte luliano* se presenta no obstante como un método lógico destinado no a «convertir proposiciones» sino a «convertir hombres», y dirigido precisamente a aquel fin de llevarles, por entendimiento y sabiduría, al conocimiento del contenido de los artículos de la fe cristiana. A partir de conceptos puros, y por combinaciones apriorísticamente deductibles se trata de exponer como verdades necesarias los artículos de la fe cristiana, sin excluir el de la encarnación, y el sistema completo de la realidad del universo.

Lulio reconoce un doble momento en el conocimiento humano. El ascendente parte de los sentidos y de la imaginación y va desde lo material y sensible hacia lo espiritual. El «descenso» del entendimiento es un proceso deductivo que, a partir de la fe, puede establecer los conceptos primeros o «dignidades» que, combinadas según «principios» en diversas figuras, permitan aquella deducción del sistema entero de la realidad.

En el sistema o tabla de las dignidades divinas la metafísica luliana se mueve en la primacía del bien y en torno al concepto neoplatónico del mismo, recibido probablemente a través de los victorinos. Su «descenso» estructura una visión del universo precursora del optimismo leibniziano.

Las «dignidades» sirven de punto de partida a un «cálculo» regulado según los principios de equiparancia, mayoridad y minoridad. El hilo conductor es siempre la noción de «conveniencia» que hemos visto utilizada por Lulio para probar que se había de otorgar por Dios al hombre el entendimiento de la fe.

La combinación de las dignidades según los principios da por resultado las «figuras». Característica del arte luliano es la mentalidad combinatoria, con antecedentes pitagóricos recibidos probablemente por fuentes semíticas de tipo cabalístico.

Toda la obra de Llull a lo largo de su vida hubo de consistir en un intento de clarificación y simplificación de su sistema combinatorio, para combatir el escepticismo y desprecio con que fue considerado y combatido por sus adversarios.

La intención de apologética racional y la puesta al servicio de la misma de un matematicismo apriorístico habían de inspirar a finales de la edad media la obra de Nicolás de Cusa. Modernamente se ve en Lulio un precursor de la idea Leibniziana de un arte característico universal y del intento contemporáneo de cálculo logístico. Los presupuestos gnoseológicos y metafísicos de Lulio se movieron no obstante en la encrucijada de un intento arcaizante de retorno a una «filosofía en la fe» con otros elementos de racionalismo y matematicismo metafísico, de procedencia oriental y extraescolástica.

V. Duns Escoto (h. 1265-1308)

Juan Duns Escoto es oriundo de Duns (y no de Maxton), según una hipótesis de C. Balić. Ingresado en los frailes menores en 1278 y sacerdote en 1291, murió en Colonia en 1308.

Estudió en Oxford con Guillermo de Ware y en París con Gonzalo de Balboa. Ejerció el magisterio en Oxford y en París, de donde fue desterrado como partidario del papa Bonifacio VIII en el conflicto con el rey Felipe el Hermoso. Escribió numerosísimas obras de las que tiene la mayor importancia el *Opus Oxoniense* u *Ordinatio*, constituido por los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. También las *26 Quaestiones generales sobre filosofía* y el opúsculo *De primo principio*, que viene a ser como la primera «teología natural» escrita por un teólogo escolástico.

Duns Escoto, cuya doctrina había de ser declarada obligatoria en la orden de frailes menores, viene a fundar una nueva escuela franciscana, que enlaza con la de Alejandro de Hales y san Buenaventura, porque prolonga y en algún sentido consolida y sistematiza su orientación agustiniana, pero que tiene algunos nuevos rasgos que le dan una nueva fisonomía.

En primer lugar el matematicismo que la universidad de Oxford hereda de la escuela de Chartres, que está casi por completo ausente en los maestros de la primera escuela franciscana, influye en forma determinante en la idea que Duns Escoto se forma de la demostración y de la ciencia. Un agudo criticismo sutil y una exigencia implacable de evidencia demostrativa se muestra ya penetrados del ideal de la demostración matemática.

La difusión y arraigo del aristotelismo hace que en el pensamiento de de Duns Escoto ocupe un lugar mucho más central que el parcial y subordinado que le reservaban Alejandro de Hales y san Buenaventura. A veces se ha dicho incluso que Duns Escoto viene a ser una síntesis entre la antigua escolástica agustiniana y la nueva escolástica aristotélica; pero esta calificación, como veremos, no podría ser aceptada sino

con muchas reservas. En todo caso el aristotelismo de Duns Escoto es de signo diverso y en muchas dimensiones opuesto al de santo Tomás, y más bien podría hablarse de un «avicenismo» agustiniano.

Otro rasgo característico es el endurecimiento de la actitud polémica y crítica frente a la nueva escolástica. Duns Escoto es fundamentalmente un crítico y su antitomismo prolonga la polémica de Enrique de Gante contra Egidio Romano; pero tampoco se comprendería el escotismo sin advertir sus diferencias polémicas y su enfrentamiento a la obra de Enrique de Gante.

Teología y filosofía

La obra de Duns Escoto se ha visto con frecuencia como la ruptura de la armonía entre la fe y la razón propugnada por los grandes maestros dominicos san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, y conseguida mediante la distinción de un doble orden de verdades y el reconocimiento de la unidad y convergencia de la fe y la razón, de la filosofía y la teología, en los puntos de contacto entre ambas.

Sobre este supuesto Duns Escoto habría obrado la separación entre lo creíble y lo cognoscible racionalmente, y por lo mismo entre la filosofía, incapaz de alcanzar ninguna verdad recibida por la fe, y la teología que habría perdido su carácter demostrativo y especulativo para quedar reducida a un saber práctico.

Se juzga así a Duns Escoto desde fuera de sus propios presupuestos, con lo que viene a atribuírsele una doctrina que estaría en la más radical contraposición a la agustiniana inteligencia de la fe e incluso a la subordinación y conciencia de límite de las disciplinas filosóficas de san Buenaventura, para estar en una línea que llevaría a la emancipación moderna de la filosofía frente a la autoridad teológica.

Duns Escoto es, por el contrario, heredero en este punto de la tradición de san Agustín. Pero como san Buenaventura

no utiliza el término «filosofía» para significar la sabiduría cristiana, la religión verdadera. Ni siquiera acostumbra a hablar de la «filosofía» desde el plano de una consideración abstracta de lo que sería un saber racional definido en su esencia y sus límites. Su expresión más común, vertida sobre lo fáctico y sobre la situación histórica de las cuestiones, es en este punto la de «los filósofos», y muy frecuentemente, en tono despectivo, los «filosofantes».

Los «filósofos» son los que han buscado conocer la verdad con la sola luz de la razón. Sea lo que fuere de lo que hubiese podido alcanzar ésta en una humanidad no caída en el pecado, a Duns Escoto le preocupa notar que en el presente estado, el hombre no puede por sus solas capacidades naturales alcanzar a conocer aquella verdad a que su entendimiento está, por otra parte, «naturalmente» ordenado.

Por esto puede decir: «los filósofos afirman la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos por el contrario, aceptan estas tres cosas: el defecto de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural» (prólogo a la *Ordinatio*). «Los filósofos erraban en el conocer a dónde hay que ir y el camino por donde hay que ir, porque aunque enseñaron algunas cosas verdaderas sobre las virtudes, mezclaron cosas falsas... y si Aristóteles enseña que hay que dar culto a los dioses y que la ley no manda alimentar a ningún deforme» (ibid).

Se podrá notar sin paradoja que el «aristotelismo» de Duns Escoto consiste en este punto en considerarle como el filósofo por antonomasia, a la vez que se aceptan como expresión de su pensamiento las tesis más alejadas de la apertura al ejemplarismo y al espiritualismo.

Avicena no hablaba como filósofo sino como creyente al referirse al ente, en toda su universalidad y en cuanto trasciende de lo sensible para alcanzar también a lo espiritual y divino: «hay que negar que sea naturalmente cognoscible, que el ente, según su indiferencia a lo sensible y a lo no sensible, sea el primer objeto de nuestro entendimiento, y que diga Avicena que es naturalmente conocido. Pues mezcló su secta —que

fue la mahometana —, con lo filosófico, y dijo algunas cosas como filosóficas y probadas por la razón, y otras como acordes con su secta: por lo que expresamente afirma que el alma separada conoce la substancia inmaterial en sí, y por esto puso bajo el objeto primero del entendimiento contenida también la substancia inmaterial. Pero no así Aristóteles; sino que según él mismo, el primer objeto de nuestro entendimiento es o parece ser la quiddidad sensible; y ésta es la quiddidad que se puede abstraer de los sentidos» (ibid.).

Tampoco puede el hombre sin la fe conocer la naturaleza de su alma espiritual en cuanto «naturalmente» ordenada a un fin que sólo «sobrenaturalmente» puede alcanzar. Por esto los «filósofos» fueron incapaces de conocer «naturalmente» y sin el auxilio especial de la enseñanza sobrenaturalmente revelada el último fin del hombre.

«Es falso que nuestra naturaleza o facultad intelectual nos sea cognoscible naturalmente según su propia y especial razón por la que se ordena a su fin... y por la que tiene a Dios como a su objeto perfectísimo. Pues ni nuestra alma ni nuestra naturaleza no son conocidas por nosotros en el presente estado sino bajo algún concepto genérico, que puede ser abstraído de lo sensible» (ibid.).

Como puede verse la incapacidad fáctica e histórica de la «filosofía» o de los «filósofos» responde a unos presupuestos teológicos, de tradición agustiniana, en los que está totalmente ausente la idea de una «naturaleza pura» ordenada a un fin que pudiese alcanzarse con fuerzas naturales. Duns Escoto dice simplemente: «Concedo que Dios es el fin natural del hombre, pero alcanzable no naturalmente sino sobrenaturalmente» (ibid.).

Los «filósofos», son para Duns Escoto en tal manera hombres viadores que carecen de la luz de la fe, que no pudieron, por no serles alcanzable naturalmente, concebir una comunicación libre e inmediata por parte de Dios. «Esto no es naturalmente cognoscible por ciencia, como se ve, que también aquí erraban los filósofos, que afirman que todas las cosas que proceden de Dios inmediatamente proceden de él necesa-

riamente» (ibid.). La imponente presencia de los emanatismos descendentes del aristotelismo neoplatonizante arábigo, en los que no se podía admitir la procedencia inmediata de la multiplicidad a partir de lo uno, parece gravitar sobre el teólogo cristiano hasta suponer la constitutiva incapacidad de la filosofía del hombre caído para comprender la idea cristiana de Dios y del universo creado.

El inquietante y desconcertante lenguaje de Duns Escoto: «es imposible contra Aristóteles usar de la razón natural en este punto: pues si arguye a partir de lo creído, no es razón contra el filósofo, que no concederá una premisa creída...» (ibid), no es una proclamación de la autonomía de la filosofía frente a la fe, sino la constatación de que la filosofía de los «filósofos» se realiza en el estado de separación respecto de la luz sobrenatural.

Duns Escoto no propugna esta separación, sino que la constata, y en nombre de ella canceló como cristiano los errores de los «filosofantes».

Pero su mismo concepto de la naturaleza humana, que si en el presente estado es naturalmente incapaz de conocer su fin, y aun su ordenación natural al mismo, es no obstante «ordenada naturalmente» al fin alcanzable sobrenaturalmente, da razón de que para Duns Escoto la fe dé al hombre la posibilidad, y sólo ella se la dé, de un conocimiento racional verdadero y armónico con ella.

De aquí que por encima de la filosofía de los «filósofos», esté la «metafísica», el saber racional del creyente teólogo. Conexa intrínsecamente, pero todavía distinta de la teología de lo sobrenatural revelado.

El prólogo a la *Ordinatio* o *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, al que nos hemos venido refiriendo, es uno de los textos cimeros en el largo proceso histórico de la cuestión de las relaciones de la fe y la razón a lo largo de los siglos medievales. Sólo desde él se advierte el sentido de la metafísica de Duns Escoto, y resulta sorprendente y significativo que en esta controversia entre los teólogos y los filósofos éstos estén representados por los aristotélicos «naturalistas»,

mientras están ausentes de la escena los platónicos, aquellos filósofos iluminados y aún hijos de la luz que figuraban en primer plano en la obra de san Buenaventura.

Por lo dicho se comprende que en la historia de la filosofía el pensamiento de Duns Escoto, lejos de explicarse como se ha hecho tantas veces como una síntesis del aristotelismo con el platonismo agustiniano, tiene que ser aceptado como un momento creador y originario en que aparecen algunas radicales novedades.

La metafísica y la univocidad del ente

La calificación de la teología revelada como ciencia práctica (cf. *Ordinatio*, prol. p. 3, q. 1-3, 204) dista tanto de ser el abandono o el desprecio de su carácter científico y demostrativo, que por el contrario los caracteres centrales de la metafísica de Duns Escoto, que por lo dicho se comprende ya que es, por encima de todo y con la intención más unitaria, obra de teólogo, responden al intento de explicar la posibilidad de un saber racional y demostrativo en el plano de la teología sobrenatural.

Ésta se mueve en la formalidad del conocimiento de Dios en cuanto tal, es decir, desde el concepto mismo de la deidad de Dios. Pero para que sea pensable por el hombre creyente de una manera que no resulte meramente verbal o equívoca tiene que ser capaz el hombre creyente de un saber en el plano racional que alcance a Dios al modo como es posible a nosotros, cuyo horizonte objetivo primero se constituye en las cosas mundanas y sensibles. Para Duns Escoto no habría teología revelada si no fuese posible un saber metafísico. La univocidad del ente es precisamente lo que se exige para que la metafísica tenga sentido.

«Dios no se concibe sólo en un concepto análogo al concepto de la criatura, a saber que sea totalmente otro que el que se dice de la criatura, sino en algún concepto unívoco a Dios y a la criatura. Y para no disputar sobre el término de

univocación, llamo concepto unívoco, al que de tal manera es uno que su unidad basta para la contradicción, afirmando y negando lo mismo de lo mismo; basta también como medio del silogismo, de modo que, unidos, los extremos, por un medio que sea de tal modo uno, puede concluirse sin falacia de equivocación que se unen entre sí» (*Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1-2).

La univocidad, así entendida, del concepto de ente en cuanto aplicable a Dios y a las criaturas, la prueba Duns Escoto por el hecho de que pueda darse en nosotros conocimiento cierto sobre el ente quedando dudosa la noción de lo finito o de lo infinito, o de lo creado o de lo increado. Pero en todos estos conceptos lógicamente menos extensos se incluye intrínsecamente el de ente, mientras que éste no es idéntico con ninguno de aquellos, precisamente porque ha de poder incluirse en todos ellos (ibid.).

Si las perfecciones simplemente tales que se atribuyen a Dios y a la criatura las entendiésemos como conceptos diversos sin posibilidad de resolverse en un concepto uno tendríamos la equivocidad y agnosticismo respecto de Dios. Si dijéramos que son conceptos propios de Dios no tendríamos por qué apelar, con san Anselmo, al criterio según el cual hemos de atribuirle aquello que «sea simplemente mejor serlo que no serlo», criterio que supone que conocemos antes la sabiduría o la vida, a fin de aplicarla después en un sentido unitario para hablar de la vida infinita o de la sabiduría perfecta».

Duns Escoto formula así su comprensión del sentido y método del conocimiento «quiddidativo» que somos capaces de alcanzar de Dios en el plano metafísico: «Toda inquisición metafísica sobre Dios procede así: considerando en su formalidad el concepto o razón de algo y quitando de aquél la imperfección que tiene en las criaturas, y reservando aquella razón o concepto en su formalidad y atribuyéndole totalmente la perfección suma, y así atribuyendo aquello a Dios. Por ejemplo, en el concepto de la sabiduría formalmente considerada (o del entendimiento) o de la voluntad: se considera en sí y según sí mismo; y porque este concepto o razón no inclu-

ye formalmente imperfección o limitación alguna, se remueven de aquel concepto las imperfecciones concomitantes al mismo en las criaturas, y reservada la misma razón o formalidad de sabiduría y de voluntad, se atribuyen éstas a Dios perfectísimamente. Luego toda inquisición sobre Dios supone que el entendimiento tiene un concepto idéntico, unívoco, con el que tomó de las criaturas» (ibid.).

Sería injusto atribuir a Duns Escoto un univocismo estricto y total, y mucho menos confundir la univocidad esencial e inteligible del concepto con la postulación de la exigencia de la unidad real u óntica de las cosas conocidas bajo el concepto unívoco.

El concepto de ente no es genérico. No se contrae por diferencias sino por modos intrínsecos a la entidad misma: las propiedades o «pasiones» disyuntivas del ente como las de «finito» e «infinito», no se comportan como si añadiesen o quitasen una diferencia dentro de un género.

La univocidad tiene el sentido ciertamente de que por ella se posibilita la predicación *in quid*, esencial quiditativa de los conceptos universalísimos y primeros respecto de los inferiores en que se contraen. Pero el ente no se predica quiditativamente sino *in quale quid* de sus propiedades universales o «pasiones», lo uno, lo verdadero y lo bueno; y en el mismo sentido se predica respecto de las últimas diferencias de la *species specialissima* y de la *haecceitas* o diferencia formal de lo individual.

El indudable esencialismo de la metafísica de Duns Escoto y la tendencia a interpretar desde otros presupuestos que los suyos la univocidad del ente y el sentido quididativo de los predicados divinos han dado a su sistema una apariencia ontoteológica, con lo que su misma doctrina de lo sobrenatural parecería convertirse en una reducción racionalista e inmanentista de lo divino.

En coherencia con la univocidad afirmada respecto de los predicados que significan perfecciones simples, o sea aplicados a Dios y a las criaturas, está la tesis de la distinción real formal, basada en la naturaleza de la cosa, que se reconoce entre las distintas perfecciones o atributos. Este formalismo escotista

que encontraremos aplicado también a la distinción entre la diferencia individual, la naturaleza específica y cada uno de los grados genéricos en la misma realidad creada, ha sido también entendido como una vuelta a un ultrarrealismo de los universales. Duns Escoto, pasando más allá del realismo moderado habría encontrado su posición propia en la afirmación de la existencia de los universales en las cosas, con anterioridad a la abstracción intelectual, y habría pensado incluso según este ultrarrealismo los mismos atributos del ser divino.

Noticia intuitiva y noticia abstractiva

La doctrina de Escoto queda así desfigurada por desconocer su modo de comprender la diferencia entre el conocimiento plenaria y propiamente tal, es decir, la noticia intuitiva, y un modo de conocimiento que nunca tiene para él sino una función subordinada y funcional y que carecería de sentido ante la patencia plena de lo conocido: la noticia abstractiva.

En Duns Escoto comienza esta línea de interpretación de la esencia del conocimiento, y por ella cambian de sentido muchas nociones y términos que parecen comunes con la escolástica anterior.

Mientras para un ontologismo platonizante lo concebido se interpreta como contenido de intuición, y para el aristotelismo de santo Tomás lo enunciable es el lugar propio de la verdad del entendimiento, para Duns Escoto el conocimiento por representación y concepto supone la imperfección y distancia de la relación cognoscitiva. El lugar propio de la verdad sería la entidad misma intuitivamente captada; el conocimiento abstractivo tiene así su propia evidencia y legalidad pero éstas están constitutivamente fundadas en la necesidad de suplir un objeto que queda inalcanzado en su entidad propiamente verdadera y física.

En la concepción de Duns Escoto las noticias intuitiva y abstractiva difieren en los siguientes puntos: Mientras para la intuitiva se exige la referencia del cognoscente a lo existente y

que esté realmente presente, la noticia abstractiva es indiferente a la existencia o no existencia y a la presencia o ausencia del objeto. De aquí que la abstractiva no alcance el objeto en sí mismo perfectamente, sino en cierta semejanza de inferior perfección, mientras que sólo la intuitiva es un conocimiento perfecto del objeto *(Quodlibeto,* q.6).

En la noticia intuitiva es la cosa misma el motivo formal del conocimiento mientras que en el conocimiento abstractivo la realidad está suplida por alguna causa que contiene virtualmente la cosa como cognoscible, sea a modo de efecto de la cosa conocida sea a modo de semejanza representativa de la misma *(Quodlibeto,* q. 13).

La noticia intuitiva implica necesariamente relación real y actual con el objeto, mientras que la abstractiva tiene una relación potencial de mensurabilidad y dependencia, pero no de unión real con el objeto (ibid.).

Finalmente, la noticia intuitiva recae sobre un objeto presente en su existencia, mientras que la presencia del objeto al sujeto en la noticia abstractiva se da precisamente sólo por vía de representación *(Quodlibeto,* q. 14 y *Ordinatio,* l. IV, d. 10, q. 8).

Toda la metafísica humana se constituye íntegramente en el plano de la noticia abstractiva, por carecer el hombre viador de la visión inmediata de Dios, que alcanzará sólo en la bienaventuranza, y porque ningún ente creado es en su existencia apto para ser captado por una intelección perfecta en virtud de su contingencia radical.

La ciencia no puede versar sobre lo contingente sino sobre lo esencial. La metafísica humana, por moverse en el orden del concepto o de la noticia abstractiva tiene que ser esencialista. Pero el esencialismo de Escoto, como su misma metafísica, no tiene carácter último y fundamental, ni puede conducir a un monismo idealista, precisamente por la conciencia del carácter funcional del saber conceptual o abstractivo.

La última comprensión de la realidad es en Escoto de tal manera respetuosa con la primacía de la existencia, que, ya ganada por vía esencialista la infinidad de Dios, se prueba su

existencia alegando que de otro modo Dios no sería objeto de noticia intuitiva, es decir, carecería en sentido propio de entidad y verdad (cf. *Ordinatio*, l. 1, d. 2, p., q. 1-2).

El conocimiento metafísico de Dios

Dios no es conocido metafísicamente en su deidad, en la *haecceitas* determinada de su propio ser, sino alcanzado en el horizonte del ente, y bajo el concepto de ente infinito.

La existencia de algo infinito no es una proposición conocida por sí misma. «Que Dios existe» es por sí evidente en el supuesto del conocimiento de esta esencia, al modo como Dios y los bienaventurados la alcanzan. Se puede conceder que es evidente que Dios existe con tal que entendamos por el nombre Dios lo que nosotros no conocemos perfectamente ni concebimos como tal determinada esencia divina.

Ni siquiera Anselmo afirmó, propiamente, para Duns Escoto, la evidencia de que existe «aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado». Porque en la argumentación anselmiana se ocultan dos silogismos: «todo lo que es» es mayor que «lo que no es»; nada hay mayor que lo que es sumo; luego, lo sumo no es algo que no tenga ser...; lo que no es no ente, es ente; lo sumo no es no ente; luego es ente» *(Ordinatio*, l. 1, d. 1, q. 2).

La prueba de que «existe algo infinito» presupone necesariamente la premisa de que «la infinidad no repugna al ente» para «persuadir» —expresión muy frecuente en Duns Escoto— de la verdad de esta proposición, cuya verdad no puede ponerse de manifiesto *a priori*, «colorea» Duns Escoto el argumento del *Proslogion:* «Dios es aquello, conocido lo cual sin contradicción, no puede pensarse sin contradicción que exista algo mayor. Y que debe añadirse "sin contradicción" es evidente pues aquello que al ser conocido o pensado incluye contradicción debe ser dicho no pensable, porque entonces se trata de dos objetos pensables opuestos que no forman un único objeto pensable, porque ninguno de los dos determina al otro» *(Ordinatio*, l. 1, d. 2, q. 2, 137-138).

La prueba escotista es ascendente y parte de lo creado. En el tratado del *Primer principio* se parte del «orden esencial» de lo «efectuable», lo «finible» y lo «excedido» para alcanzar en virtud de la exigencia de tal orden a la afirmación, primeramente en el plano quiditativo, para pasar sólo después al de la existencia, de lo supremo «efectivo», «finitivo» y «eminente».

Precedido de una plegaria que confiesa que Dios habló a su siervo Moisés, al decirle *Yo soy el que soy* «sabiendo lo que puede concebir de Ti el conocimiento de los mortales» es el primer tratado metafísico sobre Dios escrito por un teólogo escolástico.

El esencialismo impera sobre su estructura sistemática, con un estilo de pensamiento que parece anticipar las construcciones *more geometrico* del racionalismo. También hay que reconocer un cierto sabor de ontoteología univocista, en el sentido peyorativo de las acusaciones de sus adversarios escolásticos. «Es inconveniente que el universo carezca del supremo grado posible de ser», dice en un pasaje en que parece desdibujarse la trascendencia divina.

El empeño esencialista se profesa metódicamente, y en él se funda la preferencia de las «premisas necesarias», que parten de las esencias en su posibilidad, sobre las contingentes que tomarían su punto de partida en la existencia de las cosas finitas. De aquí que la idea de la posibilidad de lo sumo efectivo, finitivo y eminente, es decir, su composibilibad con el ente, sea el nervio de la prueba de la existencia del ente infinito.

El ascenso racional a Dios es pues ontológico, en el sentido en que Kant calificó así la clásica prueba del racionalismo. Pero encontramos una tensión entre este aspecto de su metafísica y la tendencia de Duns Escoto a atribuir a la teología revelada la posibilidad del conocimiento de atributos divinos que santo Tomás situaba en el orden de las verdades cognoscibles por la razón.

El sentido de la metafísica escotista sobre Dios se conexiona intrínsecamente con sus presupuestos gnoseológicos: «En la vía de la generación, o al adquirir la ciencia, aprehendemos primeramente las quididades de las cosas sensibles, porque en el *esta-*

do de naturaleza caída nada entendemos sino por ministerio de los sentidos. Sin embargo tales quididades no son el propio objeto adecuado de nuestro entendimiento, sino que podemos también entender las substancias separadas; y tal objeto es primero en el orden de la perfección, y hablando simplemente» (*De anima*, q. 19, 5).

Si para Duns Escoto la gnoseología aristotélica describe una situación de hecho, la del hombre viador y caído, y la metafísica es función de la fe, en cuanto que sin su iluminación no puede ser alcanzado el ente en cuanto tal, es comprensible —aun prescindiendo aquí del problema de la autenticidad de los *teoremata* en que se expresa un más radical agnosticismo— que el problema vital para Escoto no está en la delimitación de la metafísica sino en su funcionalidad respecto de la teología.

El «formalismo» que fue durante siglos unos de los caracteres diferenciales de la escuela escotista, tiene su sentido originario en esta necesidad de un conocimiento conceptual metafísico para la construcción sistemática de la propia teología. La distinción formal *ex natura rei* fue pensada primeramente para distinguir los predicados esenciales de los nocionales o referentes a las personas en el campo de la teología trinitaria. Por lo mismo se comprende que esta distinción real formal basada en la naturaleza de la cosa, entre los atributos divinos, no tiene ningún sentido de atenuación de la simplicidad del ser de Dios.

Voluntarismo y contingentismo

Si la influencia de Avicena determina la interpretación esencialista del ente, es intento capital del pensamiento de Escoto la salvaguardia de la libertad divina en la producción del mundo y en su iniciativa de su providencia con respecto de sus criaturas.

La ponderación del carácter abstractivo del conocimiento humano, si pone lo divino a salvo del encadenamiento necesitante que se implicaría en el ontologismo intelectualista, justifica también la complejidad de nuestras distinciones conceptuales

mediante las que nuestro pensamiento supera las aporías del monismo.

El argumento aviceniano que deduce de la definición de Dios como ente necesario la imposibilidad de atribuirle por vía de voluntad el origen de todas las cosas exigidas eternamente por su misma necesidad, es tal vez el estímulo decisivo a la vez del formalismo y del voluntarismo de Duns Escoto.

El orden de nuestros conceptos y la distinción entre las formalidades resuelve los problemas que surgirían de postular como intuiciones absolutas estas mismas razones humanas. Distinguida la voluntad divina de la esencia y del entendimiento en el plano de la distinción formal *ex natura rei*, tiene Duns Escoto el instrumento para una revisión de la teoría de las ideas «ejemplares».

La esencia de Dios funda ciertamente la posibilidad de las cosas creadas, y la voluntad divina, que no es una inclinación ciega, impera la creación conforme a esta esencia eterna normativa de toda posibilidad. Pero las ideas, en sentido de arquetipos ejemplares del arte divino o modelos de las cosas creadas, como las vio san Agustín, ha de reconocerse que son dependientes de la voluntad creadora.

La capacidad para las sutiles distinciones se muestra distinguiendo los momentos en la originación de las esencias finitas en Dios. Primeramente Dios conoce su propia esencia en sí misma y absolutamente; en un segundo momento Dios confiere el ser inteligible a la esencia finita, y por lo mismo la conoce; en un tercer momento Dios se compara a este inteligible para en un cuarto momento conocer esta relación misma. Con este proceso se pretende mostrar la libertad de la voluntad divina que no halla, cual si fuese normativa de la potencia creadora de Dios, una necesidad natural eterna que determinase los arquetipos de las cosas.

Santo Tomás para salvar la simplicidad del ser de Dios había corregido la doctrina de san Agustín e identificado las ideas con la esencia de Dios. Duns Escoto es todavía más antiplatónico que santo Tomás. Las complejidades de su formalismo tienden aquí precisamente a insistir con mayor energía en la simplici-

dad de Dios y mostrar sobre todo en su libertad creadora la fuente no sólo del ser existencial sino de la entidad esencial o quiditativa de lo creado.

El pensamiento de Duns Escoto, lejos de ser en esta su orientación capital una síntesis entre la antigua escolástica de la primera escuela franciscana y la nueva escolástica aristotélica, ha de reconocerse como profundamente original e independiente a la vez de Aristóteles y de Platón. Los dos autores que ponen en marcha su reflexión son Avicena y san Agustín, pero la reacción contra el necesitarismo del primero lleva a una desplatonización del agustinismo.

El voluntarismo se expresa también en dos puntos característicos de la síntesis escotista. Atenuándose también el ejemplarismo ético de la ley moral, todo lo referente a los preceptos «de la segunda tabla», los que versan sobre el orden entre las criaturas, depende de la voluntad soberana de Dios que funda este orden. El bien, el «deber ser», son fundados por el imperio divino y por la razón eterna.

Sobre la naturaleza de la fruición del fin último se afirma que su constitutivo esencial no está en el acto contemplativo intelectual, sino en el acto perfecto de la voluntad que es el amor, únicamente en el cual consiste esencialmente la perfección de la persona creada, aunque se exija la contemplación como condición de esta perfecta unidad con Dios.

Esta posición de Duns Escoto vino a ser uno de los lugares centrales del planteamiento de la cuestión sobre la esencia de la bienaventuranza.

Metafísica de lo individual. Los grados metafísicos

Las concepciones sobre la naturaleza y el hombre, aunque renovadas en la terminología y expuestas en conexión con las exigencias del formalismo escotista, siguen en el fondo en la línea tradicional de la escuela franciscana y son las características del agustinismo.

La doctrina de la materia y la forma difiere, por tanto, ra-

dicalmente de la profesada por el aristotelismo tomista. La materia prima no es potencia pura sino que está dotada de su entidad propia. Se distingue la materia *primo prima*, no determinada todavía por ninguna forma, cuya «unidad», real menor que la unidad numeral, se afirma, y que está presente en todos los entes creados, sean corpóreos o incorpóreos.

La forma no da a la materia su ser y realidad sino un ser determinado; la materia *secundo prima* es así el sustrato de la generación y de la corrupción como sujeto de las formas substanciales materiales; la materia *tertio prima* es la materia ya determinada por la forma substancial y sujeto de los cambios accidentales.

Se sostiene por tanto la pluralidad de formas. El cuerpo humano está constituido por la forma de corporeidad. La tesis de la pluralidad de las formas parece coincidir en Duns Escoto con su teoría de los grados metafísicos distintos entre sí con distinción formal *ex natura rei*. Pero por las razones ya dichas conviene advertir la distinta perspectiva en que se mueve una y otra doctrina.

Las polaridades entre materia y forma y la pluralidad de las formas son heredadas de la tradición recibida en la escolástica agustiniana de la doctrina de Avicebrón. El formalismo de las distinciones se mueve en la comprensión característica de Escoto sobre las exigencias de la noticia abstractiva y la unidad esencial de las *formalitates* conceptualmente captadas.

La individualidad o singularidad no puede proceder de la materia cuantificada. Las determinaciones individuantes son formales y se mueven en una línea análoga a las diferencias especificativas. La *haecceitas* así constituida da al individuo, por lo mismo, la máxima individualidad. Pero conviene notar que Duns Escoto no atribuye una plena intuición intelectual de lo individual al hombre, y que desde luego la primacía del individuo no puede confundirse con una posición empirista en lo gnoseológico o nominalista en lo metafísico.

La distinción formal entre las determinaciones individuales y cada una de las determinaciones genéricas y específicas atribuibles al individuo han dado al escotismo posterior, enduro-

cido por la polémica, la apariencia de profesar como un encajonamiento o composición real de los grados metafísicos diversos en el seno de la realidad.

Para la perspectiva que ve en las soluciones sobre la «cuestión de los universales» casi el argumento central en la historia de la filosofía durante la edad media, el formalismo escotista es una vuelta al ultrarrealismo, como un retorno a la tesis de la realidad del universal con anterioridad a la consideración intelectual. Duns Escoto es eminentemente realista y tal vez por no considerar tanto el pensamiento conceptual como lenguaje intelectual, al modo de santo Tomás, cuanto como sucedáneo o representación, parece instalarse en una interpretación intuicionista de las formalidades. Pero en el fondo se desconoce y deforma su pensamiento si se le quiere comprender como un nuevo platonismo.

Duns Escoto utiliza la terminología aristotélica sobre el origen sensible del conocimiento, y sobre el entendimiento posible y agente, aunque la doctrina de la iluminación queda así substituida y abandonada por la de la abstracción, pero no hay que olvidar la fundamental perspectiva según la cual esta dimensión del conocimiento humano responde a la situación del hombre caído. En este sentido y por la orientación teológica de su pensamiento Duns Escoto pertenece substancialmente a la tradición derivada de san Agustín.

El agnosticismo de los «theoremata»

No nos corresponde tomar posición sobre el problema, largamente discutido, sobre la autenticidad de los *theoremata*, en los que se niega reiteradamente la posibilidad de la demostración racional de una serie de atributos divinos, o de verdades relativas al alma humana y a su inmortalidad y destinación al último fin eterno.

Si en algunos casos parecen obra de un precursor de la vía moderna ockamista, hay que ver en definitiva esta apariencia como efecto de los mismos presupuestos que en la obra del

Doctor Sutil conmueven desde dentro mismo su propia construcción sistemática. Es una crítica del escotismo, pero se trata de una autocrítica característicamente escotista.

Duns Escoto utiliza en sus obras teológicas con frecuencia muchas argumentaciones persuasivas y probables a cuya conclusión se adhiere firmemente como creyente, pero a las que no puede reconocer validez especulativa apodíctica y a las que, desde luego, tiene que negar validez estrictamente racional y filosófica.

Por otra parte el instrumento de la metafísica de la univocidad y la interferencia del esencialismo aviceniano en un pensamiento vertido sobre la intuición de lo singular, además de la convicción profesada por Duns Escoto de que la filosofía no podría, de hecho, sin la revelación probar la espiritualidad del alma ni poner de manifiesto que el ente es el objeto proporcionado del entendimiento, explicarían que el agudo criticismo del Doctor Sutil concluyese en la posición que conmueve todos los puntos de partida de su ascenso racional a Dios.

La existencia de lo primero en un orden esencial en lo que se apoya la prueba del *De primo principio*, y la existencia misma del orden esencial en las distintas líneas de causalidad, quedan derribados en su necesidad para reconocer que una y otra son «peticiones» probables que es imposible demostrar absolutamente por razones necesarias meramente naturales.

De aquí se sigue una serie de consecuencias agnósticas, que derriban íntegramente la posibilidad de una metafísica sobre Dios. Así se excluye de lo demostrable racionalmente: la posibilidad de que Dios cree entes fuera de sí mismo, ya que no parece demostrable que pueda producir inmediatamente sino sólo un primer efecto, con lo cual Duns Escoto volvería de nuevo al emanantismo neoplatónico y a la originación de un único demiurgo a partir del primer principio. Tampoco es posible demostrar racionalmente que Dios es inmutable, que carece de accidentes y de partes esenciales, y por lo tanto que Dios es simple y acto puro. La omnipresencia de Dios, su sabiduría e inteligencia, su voluntad, su carácter viviente, y el que se den en Dios operaciones inmanentes, queda también excluido

de la demostrabilidad. Por lo mismo no es filosóficamente demostrable que Dios conozca y quiera algo distinto de sí mismo.

En este sentido crítico, y no dogmáticamente negativo, el agnosticismo de los *teoremata* excluye también de la filosofía la demostración de la existencia del alma racional e inmortal y la ordenación del hombre a una felicidad superior a la de esta vida.

Parece independiente de la cuestión de la autenticidad escotista de los *theoremata* el reconocimiento del resultado de la obra de Duns Escoto como desintegración de la síntesis entre la teología y la filosofía. Pero esta desintegración es consecuencia de sus concepciones sobre el conocimiento, a la vez que se apoya precisamente en concepciones teológicas que postulan la orientación natural del hombre a un fin sólo sobrenaturalmente alcanzable. Nada más lejano a Duns Escoto que un intento de autonomía humana frente a la fe.

La reacción contra el ontologismo aviceniano que Enrique de Gante había introducido en el agustinismo lleva a Duns Escoto a la corrección desplatonizadora del ejemplarismo y de la doctrina de la iluminación. Paradójicamente los instrumentos aristotélicos de su criticismo son utilizados en una actitud nueva orientada a corregir los riesgos que para el pensamiento cristiano se encierran en el necesitarismo intelectualista de los aristotélicos árabes.

Si para san Buenaventura el ejemplarismo platonizante de san Agustín era el punto central de una sabiduría cristiana respetuosa con la primacía de Dios, para el Doctor Sutil la afirmación de la soberanía divina, en lo que el cristiano no tiene que quedar por debajo del musulmán, le enfrenta no sólo a las sistematizaciones neoplatónicas del aristotelismo semítico sino al imponente peso tradicional del platonismo cristiano. La omnipotencia y la voluntad libre de Dios, pensadas desde sus fuentes bíblicas, son las ideas directivas de este nuevo franciscanismo nacido con Duns Escoto.

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, edición crítica por L. BAUR, Munster 1912 (*Beitrage*).

STEELE, E.: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconis*, Aberdeen 1911.

CARTON, R.: *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, París 1929.

—, *L'expérience mystique de l'illumination interieure chez Roger Bacon*, París 1924.

—, *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII° siècle*, París 1924.

LITTLE, A.G.: *Roger Bacon. Essays contributed by various writers*, Oxford 1914.

RAIMUNDO LULIO: *Opera omnia*, Salzinger, 8 vols., Maguncia 1721-1742. *Obres de Ramon Llull*, Palma de Mallorca 1905ss; *Opera parva*, Palma de Mallorca 1744-1746.

COLOMER, E.: *De la edad media al renacimiento*, Herder, Barcelona 1975 (con abundante bibliografía).

CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII y XIV*, vols. 1 y 2, Madrid 1939-1943.

LONGPRÉ, E.: *Llulle*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9.

SUREDA, F.: *El beato R. Llull, su época, su vida, sus obras, sus empresas*, Madrid 1934.

JUAN DUNS ESCOTO: *Opera Omnia*, edición de L. Wadding, Lyón 1639, 12 vols. *Opera Omnia* (2.ª edición), Vivès, París 1891-1895, 26 vols. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Dios uno y trino*, ed. bilingüe, BAC, Madrid; hay edición crítica en curso de publicación de la Comisión escotista, O.F.M., dirigida por el P. CARLOS BALIĆ, Roma 1950-1966.

MULLER, P.: *Tractatus de primo principio* (editionem curavit Mariannius), Friburgo de Br. 1941.

SCHAEFER, O.: *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Johannis Scoti, sec. XIX-XX*, Roma 1955 (465 números).

GIEBEN, S.: *Bibliographia scotistica recentior* (329 números, de 1953 a 1965).

COMTE-LIME, V.: *Bibliographie scotiste de langue française* (1900-1934).

BETTONI, E.: *Vent'anni di Studi Scotisti* (1920-1940), Milán 1943.

DE BASLY, D.: *Scotus Docens*, en *Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique*, La France Franciscaine, París 1934.

GILSON, É.: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», vol. 1, 1927.

LONGPRÉ, E.: *La philosophie de B. Duns Scot*, París 1924.

BETTONI, E.: *La ascesa a Dio in Duns Scoto*, Milán 1943.

BETTONI, E.: *Il problema de la congnoscibilità di Dio nella Scuola Francescana (Alejandro de Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, Padua 1950 (Duns Scoto, pág. 253-393).

GILSON, É.: *L'objet de la métaphysique selon Duns Scot*, en «Mediaeval Studies», 10 (1948) 21-92.

—, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.

IAMMARRONE, L.: *Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, en «Miscelanea Francescana», 66 (1966) 401-447.

MINGES, P.: *Glauben und Wissen nach Duns Skotus*, Paderborn 1908.

SCAPIN, P.: *Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto*, Roma 1964.

SCHMAUS, M.: *Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus*, en *Die Metaphysik in Mittelalter*, Berlin 1963, pp. 49.

MINGES, P.: *J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Quaracchi 1930.

CAPÍTULO NOVENO

LA CRISIS DE LA ESCOLÁSTICA Y EL FIN DE LA EDAD MEDIA

1. EL SIGLO XIV

Con Duns Escoto termina la época de las grandes síntesis escolásticas. El siglo XIV, siglo de desintegración y lucha en la sociedad y en las instituciones básicas de la cristiandad occidental, es siglo de criticismos, en que se desprestigian y pierden su hegemonía cultural, en las universidades y en el mundo eclesiástico, las grandes tareas sintéticas de la época precedente.

Los maestros de este tiempo se mueven en un ambiente muy distinto al de las épocas de plenitud. La universidad de París había sido en el siglo XIII uno de los centros vitales del mundo cristiano, en la época de san Luis y de los papas Inocencio III y Gregorio IX. Pero cambian los signos en el mundo posterior al atropello de Agnani, en que el vicario de Cristo es abofeteado en nombre del rey de Francia.

El pontificado, ya fatigado por una lucha de tres siglos con el imperio romano de la nación germánica, termina por subordinarse a la casa de Anjou, y después del tremendo conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia se entrega al «cautiverio babilonico» de Aviñón.

Su última consecuencia habría de ser el cisma de occidente, que a su vez no sería superado sino entre los conflictos y riesgos del conciliarismo de Constanza y Basilea.

Siglo de tensiones, lo es también de uniones y alianzas forzosas entre lo opuesto y contradictorio. El gibelinismo encuentra

sus aliados en los güelfos, forzados, por la hostilidad a la dominación francesa sobre el pontificado, a fundirse con sus contrarios.

Tendencias de espiritualismo radical, escandalizadas por la mundanidad de la corte pontificia de Aviñón, se encuentran en el mismo lado con las posiciones secularistas del averroísmo; y en la lucha contra el papa Juan XXII encontramos a los franciscanos espirituales junto a Juan de Jandun y Massilio de Padua, teorizantes racionalistas de la autonomía del Estado.

El movimiento hegemónico en la universidad de París del siglo XIV va a ser la nueva corriente, la «vía moderna» del nominalismo o terminismo, que se enfrenta en radical hostilidad a los antiguos «reales», es decir, a los seguidores de santo Tomás y de Duns Escoto.

El predominio de la nueva corriente no excluye la vigencia de las antiguas; y en este siglo, que es el de la canonización de santo Tomás de Aquino —en 1323 por el papa Juan XXII— y en el que algunos franciscanos comienzan a llamar *Doctor noster* a Juan Duns Escoto, se prepara la formación definitiva y consciente de las escuelas «tomista» y «escotista», que podría considerarse iniciada hacia fines del siglo y a lo largo del siguiente.

Otro carácter de esta época, diverso pero no siempre inconexo con la crisis de la escolástica representada por el nominalismo, es el auge de las actitudes y doctrinas místicas. En muchos hombres del siglo XIV dirigentes en lo eclesiástico y en el mundo universitario, la desconfianza en la especulación teológica y el afán por una espiritualidad no intelectualista entroncan su misticismo con los presupuestos de la escolástica terminista. Una figura solitaria y original, la del dominico Eckhart renueva una metafísica neoplatónica al servicio de una mística especulativa.

II. Los precursores del nominalismo

Como precedentes de la obra de Guillermo de Ockham hay que citar dos autores, que reaccionaron respectivamente contra el tomismo y el escotismo en que habían sido formados.

El dominico Durando de San Porciano, nacido a fines del siglo XIII y muerto hacia 1333, fue maestro en París, y posteriormente maestro del Sacro Colegio Apostólico. Al fin de su vida fue obispo de Meaux. La obra principal de Durando de San Porciano, que fue llamado *Doctor Resolutissimus*, es un comentario a los libros de las *Sentencias*.

Durando reacciona resueltamente frente a las doctrinas de santo Tomás de Aquino. Siente hostilidad profunda a la autoridad de Aristóteles: en el plano natural es necedad fiarse más de la autoridad que de la razón: «En lo que no pertenece a la fe más caso se ha de hacer de la razón que de Aristóteles o de cualquier otro doctor, por famoso que sea: quien no obra así es comparable en su insipiencia a un jumento.»

El antiaristotelismo de Durando, en polémica expresa con santo Tomás, le lleva a negar que el universal sea directamente conocido por el entendimiento humano. Rechaza también las especies sensibles e inteligibles y la necesidad del entendimiento agente.

La negación del concurso divino a las acciones de las causas segundas fue punto de partida para el planteamiento ulterior del problema en la escolástica de los siglos modernos.

Durando no pudo contrarrestar la generalización de la doctrina de santo Tomás en la orden dominicana, aunque contó en ella algunos seguidores, el dominico inglés Roberto Holcot y Armando de Bellovisu.

Otro precursor del nominalismo es el franciscano Pedro Auréolo. Maestro de teología en Tolosa y en París, defendió en disputas públicas con los dominicos, y en su predicación, la inmaculada concepción de María. Al final de su vida fue arzobispo de Aix. Es más crítico que sistemático, y aunque formado en la doctrina de Duns Escoto, es un autor independiente de tradiciones de escuela. Auréolo insiste en distinguir el objeto en cuanto existe en la naturaleza de las cosas y el objeto en cuanto existe como tal objeto en la conciencia, como término del conocimiento.

Lo entendido propiamente en cuanto objeto es lo que tiene ser en la conciencia, es decir, la especie cognoscitiva, pero no

interpretada como medio en el que se conoce lo existente en la naturaleza de las cosas, sino precisamente como término que es alcanzado como conocido en la conciencia misma.

En Auréolo esta distinción parece tender a escindir la conciencia con sus contenidos respecto del ser real, al interpretarse por modo intuicionista la presencia del objeto inmanente en la conciencia. Su nominalismo parece fundarse en esta noética intuicionista que se detiene en los términos objetivos de los actos de conocimiento.

III. Guillermo de Ockham (1300-1350)

Sentido de su obra

Nacido en Ockham en el condado de Surrey. Ingresó muy joven en la orden franciscana y estudió en las universidades de Oxford y de París. Fue discípulo de Duns Escoto.

Sus escritos filosófico-teológicos corresponden a su período de magisterio en París: los comentarios a Pedro Lombardo titulado: *Super magistri Sententiarum libros IV subtilissimae quaestiones earumque decisiones; Quodlibeta; Summa totius Logicae;* los comentarios a Aristóteles y a Porfirio titulado: *Expositio aurea super totam artem veterem; Centiloquium theologicum.* El *Tratado sobre los principios de la teología* es una compilación realizada por sus discípulos. Con posterioridad a su período de magisterio universitario, Guillermo de Ockham no compuso ya sino escritos polémicos referentes a las causas a las que se entregó en su vida agitada y tormentosa.

Partidario de la reforma promovida en la orden franciscana por los «espirituales» con Olivi y el general de la orden Cesenas, fue encarcelado en Aviñón entre 1324 y 1328. Huido de la cárcel se refugió en la corte del rey Luis de Baviera a quien apoyó en su lucha contra el papa Juan XXII. Escribió entonces el tratado sobre la dignidad y potestad papal en apoyo de la posición imperial y un *Compendio sobre los errores del papa Juan XXII.*

Aunque sus innovaciones filosóficas habían sido denunciadas, y fueron examinadas en Aviñón, la sentencia condenatoria y la excomunión de Guillermo de Ockham se produjo posteriormente y con ocasión de su conflicto con el pontificado. Guillermo de Ockham murió en Munich. Fue conocido como el *Venerabilis Inceptor.*

La complejidad de su vida se expresa también en la obra del iniciador definitivo de la corriente terminista o nominalista. En la «vía moderna» de la escolástica se ha visto con frecuencia la emancipación de la filosofía frente a la teología, y el precedente de la «modernidad». Comprendido en su contexto histórico resulta probablemente más justo considerar a Guillermo de Ockham como un teólogo fideísta, y a su manera radicalmente agustiniano, que recusa la metafísica tradicional de las esencias universales por considerarla incompatible con la fe en la libertad y la omnipotencia divina.

Noticia intuitiva y noticia abstractiva

La complejidad de los resultados del pensamiento ockhamista ha dado lugar a la disparidad de interpretaciones sobre su sentido. Se ha visto en él la separación de la filosofía respecto de la teología y también el triunfo del aristotelismo auténtico frente a anteriores sistematizaciones, condicionadas por la preocupación teológica, o también por el contrario se ha entendido su obra como heredera de la resistencia del agustinismo a la contaminación filosófica de la teología.

El tema originario de que parece surgir el conjunto de concepciones de Ockham es la discusión de la doctrina de Duns Escoto sobre la posibilidad de la teología como ciencia en sentido estricto.

Supuesto el contraste entre la no evidencia de lo creíble y el carácter de la demostración estricta, que exige la evidencia de sus puntos de partida, resolvía la cuestión Duns Escoto negando que la teología común y ordinaria sea propiamente ciencia y fundaba en la omnipotencia divina la posibilidad de una teología

estrictamente demostrativa que puede dar al hombre viador, por una especial iluminación, una «noticia abstractiva» que alcance a Dios en cuanto a su esencia determinada, y no sólo como ente infinito en el plano en que lo concibe la metafísica humana.

Las distincinciones formales y fundadas en la naturaleza de la cosa que en el plano de la noticia abstractiva se dan entre los diversos atributos divinos permiten una deducción en la que se da un orden según el que uno de los atributos es medio en el silogismo deductivo.

Contra el presupuesto gnoseológico del formalismo, es decir, la heterogeneidad de la noticia abstractiva entendida como subordinada y funcional respecto de la intuitiva, Ockham establece su concepción de la esencia de la «noticia abstractiva».

No difiere de la intuitiva porque en ésta se dé la presencia real del objeto existente, ni porque la cosa misma mueva el cognoscente, a la intuición, en una relación real y actual con el objeto. La noticia abstractiva no consiste pues en un conocimiento por representación indiferente a la presencia o ausencia del objeto.

«La noticia intuitiva y la abstractiva difieren en sí mismas, y no según sus causas cualesquiera, aunque «naturalmente» la noticia intuitiva no pueda darse sin la existencia de la cosa, que es verdaderamente causa eficiente mediata o inmediata de la noticia intuitiva» *(Comentario a las Sentencias*, pról. GG 1-6).

El término «naturalmente» alude al orden establecido en el mundo, que no liga la «potencia absoluta de Dios». Continuando en esto en la línea de Duns Escoto, Ockham excluye la necesidad y la fundación eterna de las esencias naturales. Pero sostiene que «Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, *no incluye contradicción*» *(Sobre los principios de la teología*, al principio).

La diferencia que «en sí mismas» opone a la noticia intuitiva y la abstractiva no consiste sino en que: «la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia y de las otras condiciones que sobrevienen a la cosa o se predican de ella contingentemente; no que se conozca algo por la noticia intuitiva, que no es conocido por la noticia abstractiva, sino

que lo mismo totalmente y bajo razón totalmente idéntica es conocido por una y otra noticia.

»Pero se distinguen de este modo, porque la noticia intuitiva de una cosa es aquello en cuya virtud puede saberse si la cosa existe o no, en tal manera que, si la cosa existe, el entendimiento inmediatamente juzga que existe, y lo conoce evidentemente, a no ser impedido por la imperfección de la misma noticia. E igualmente, si es perfecta tal noticia, y es conservada por la potencia divina acerca de la cosa no existente, en virtud de aquella noticia se conocería evidentemente que la cosa no existe.

»La noticia abstractiva es aquella en cuya virtud no puede conocerse evidentemente sobre la cosa contingente, si existe o no; y según esto la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia, porque tampoco por la misma se puede saber evidentemente de la cosa existente que existe, ni de la no existente que no existe, contrariamente a lo dicho de la noticia intuitiva» (ibid. Z 16-53).

Al atribuir a la noticia intuitiva la capacidad de conocer la no existencia de la cosa, se patentiza su independencia respecto de la inmediatez entitativa. El conocimiento intelectual intuitivo es además, esencialmente y en el plano de la potencia absoluta divina, independiente de la intuición sensible. Es una situación de hecho, fundada en el presente estado de la humanidad el que no podamos conocer las verdades contingentes y existenciales sobre las cosas sensibles sino con dependencia de la noticia intuitiva sensible:

«Todas las autoridades según las cuales no pueden conocerse sobre las cosas sensibles verdades contingentes, sino en cuanto las cosas caen bajo los sentidos, se evidencian por lo dicho, por cuanto la noticia intuitiva de tales cosas sensibles no puede en el presente estado tenerse sin la noticia intuitiva sensible de las mismas. Y por esto la noticia sensitiva no es superflua, aunque bastaría la intuitiva intelectual si fuese naturalmente posible en el presente estado sin la noticia intuitiva sensible» (ibid. Y. 38-46).

La noticia abstractiva, que se obtiene ordinaria y naturalmente partiendo de la intuitiva y prescindiendo de «si la cosa

existe o no», es también en sí misma independiente de aquélla: «la noticia intuitiva no es causa esencial respecto de la abstractiva, sino solamente extrínseca» (ibid. OO. 1-10).

Una y otra noticia conocen por otra parte, según reitera insistentemente Ockham, totalmente el mismo objeto y con idéntica perfección.

El pensamiento de Ockham, gnoseológicamente ajeno a un inmediatismo entitativo no es metafísicamente una afirmación de primacía de lo fáctico y existencial. Nos hallamos, por el contrario, ante un «esencialismo» que, como el de Avicena, entiende la existencia como contingente y sobrevenida. Ockham se opone por otra parte a la concepción aviceniana de la «naturaleza común».

Teniendo por objeto la cosa misma, con abstracción de su posición contingente en la existencia intuitiva, e independiente en sí de toda dependencia respecto de la noticia intuitiva, la noticia abstractiva ockhamista no se constituye en una mediación sino que se define por su inmediatez cognoscitiva: es una intuición esencial.

El inmediatismo gnoseológico ockhamista no es, en modo alguno, un precedente directo del moderno empirismo sino del moderno racionalismo.

La aprehensión inmediata de la cosa sin su contingencia existencial, en que consiste la noticia abstractiva, no es en modo alguno para Ockham aprehensión de una esencia inteligible universal. Captar lo esencial y prescindir de lo contingente no es prescindir de lo individuante.

Una metafísica del individuo que excluye toda composición de formalidades universales y caracteres individuantes, ya sean formales como en el escotismo, ya materiales como en el aristotelismo tomista, explica que el «intuicionismo» de las esencias que es la noticia abstractiva en Ockham, fundamente su crítica de la realidad de los universales.

Insistamos en que en sus presupuestos e intención esta crítica no es una negación empirista de lo inteligible ni el desconocimiento de la esencia desde una metafísica contingentista o existencial. Cuando Ockham dice que «la noticia intuitiva es

la noticia propia de lo singular» no lo dice para recusar la objetividad de la noticia abstractiva ni para atribuir a ésta la captación de lo universal. Es simplemente una constatación de que sólo se puede intuir como existente lo individual, porque sólo lo individual existe.

Según la potencia ordenada, o el curso ordinario de las cosas, la precedencia de la noticia intuitiva sobre la abstractiva supone ciertamente que la captación de lo existente en su contingencia, es decir, de lo singular en su realidad, preceda de hecho a la aprehensión «precisiva» de lo esencial. No sólo lo singular sensible es captado con noticia intuitiva, lo singular intelectual es intuido no por un acto reflexivo sino inmediato. Frente a las objeciones basadas en la autoridad de Aristóteles sostiene Ockham que éste no afirmó el punto de partida sensible más que para el conocimiento de las realidades sujetas a los sentidos. La realidad espiritual se intuye en su existencia contingente por modo inmediato, y a partir de esta intuición se aprehende en un noticia abstractiva propia (Prol. *Com. a las Sentencias*, HH 23, MM 15).

Teoría nominalista de lo universal

De ninguna realidad puede decirse *en sí misma* que sea universal, ya que la universalidad sólo puede tener sentido «no con respecto a sí sino con respecto a otros muchos». Todo aquello que se dice ser, con respecto a otras cosas, universal es siempre una realidad singular.

Esto tiene que ser concedido, insiste Ockham, incluso por los que ven lo universal como una cualidad que existe en el alma y que es predicable de muchos. Porque todo lo que existe en la mente es *en sí* como la mente misma una realidad singular. En los nombres podemos distinguir los que son signo de una cosa singular y los que son signo de muchas cosas, a cuya significación sigue que puedan «suponer» en las proposiciones por cada una de las cosas significadas.

No existe pues en la naturaleza de las cosas ningún univer-

sal, sino que la universalidad se da sólo en la «intención» que existe en el alma en cuanto que es predicable de muchos: «lo universal es pues una intención singular, de la misma alma, predicable de muchas cosas, y es universal, no para sí y en sí misma, sino en orden a estas cosas, ya que se llama universal en cuanto es predicable de las cosas, y singular en cuanto existe en el alma» (*Suma de toda la lógica*, c. 14).

El nominalismo no pretende relativizar la significación de los nombres universales ni reducirla en forma convencionalista a algo arbitrario o contingente. Distingue entre los significados fundados en la naturaleza de los puestos por institución voluntaria.

Puede hablarse de universalidad de la significación de muchas cosas por las voces voluntariamente significativas, pero al ocuparse de la naturaleza de los universales, precisa Ockham que trata de los que lo son por significación natural.

La argumentación dirigida a negar que existan los universales como cosas o substancias fuera del alma se basa en argumentos apoyados en autoridades aristotélicas, y viene a coincidir con la de todos los adversarios del realismo platónico (cf. ibid. c. 15).

Pero la verdadera fisonomía del nominalismo ockhamista se revela en la crítica de las doctrinas que sostienen la existencia de los universales «en las cosas», sea por afirmar como santo Tomás de Aquino el carácter ontológicamente compuesto de lo individual sensible, sea por distinguir como Duns Escoto las formalidades universales y la *haecceitas* como existentes en las cosas con anterioridad al conocimiento de las mismas.

«Creen algunos que —aunque sea evidente que el universal no es una substancia que exista fuera del alma en los individuos realmente distinta de ellos— existe sin embargo en cierto modo fuera del alma y en los individuos, no distinguiéndose realmente de ellos sino tan sólo formalmente... pero esta opinión parece ser irracional, porque en las criaturas no puede existir distinción alguna fuera del alma, cualquiera que sea, a no ser que existan cosas distintas» (*Suma de toda la Lógica*, c. 16).

Si el carácter individual no se identifica con la naturaleza, porque ésta es común o universal, en ningún sentido podría decirse de un individuo la naturaleza común como diciendo lo que el individuo es. Cada cosa es lo que es en sí misma y no por algo distinto de ella, si se trata de una verdadera cosa: «por lo que hay que afirmar que en las criaturas no existe una distinción formal, sino que todas las cosas que son distintas en las criaturas, son cosas distintas» (ibid.).

Ninguna distinción de concepto puede fundarse sino en una distinción entre las cosas, si se quiere salvar la identidad de las cosas consigo mismas. El nominalismo respecto de las significaciones universales no se funda en Ockham en modo alguno en una crítica del conocimiento representativo universal, es decir, en un inmediatismo gnoseológico empirista, sino en un postulado de unidad esencial de lo singular, que se desintegraría con la atribución de realidad a naturalezas comunes y la consiguiente afirmación de composiciones o de distinciones formales entre caracteres genéricos específicos e individuantes.

Viene a ser la afirmación de la identidad de lo indiscernible y de la imposibilidad de discernimiento inteligible que no coincida totalmente con una distinción entre cosas.

En cuanto al encadenamiento y subsunción de las especies y los géneros rechaza también Ockham que se funde en la composición de la realidad, en cuanto el género se fundase sobre lo material y determinable y la especie sobre lo determinante y formal. Tampoco por lo mismo se componen las definiciones de caracteres comunes o genéricos y otros diferenciales hasta integrar la definición de la especie.

Ockham interpreta en forma exclusivamente extensional, a modo de «clases» que abarcan múltiples elementos, la relación entre los inferiores y los superiores lógicos:

«La especie y el género se diferencian en esto: en que la especie es común a menos entes que el género, de manera que el género es signo de más cosas muchas y la especie de menos cosas... de semejante modo la especie no se predica por sí misma de muchos, sino por las cosas; pero la misma especie no es muchas cosas, ni existe realmente en el individuo, porque no

es parte del individuo, sino que es un signo del individuo, mejor aún significa toda las cosas individuales contenidas bajo ellas» (ibid. c. 21).

La navaja de Ockham

Con la devaluación del conocimiento «representativo» mediante la interpretación inmediata de la captación de la esencia está conexa la actitud desconfiada de Ockham ante toda afirmación de complejidad o de estructura compuesta para explicar la realidad de las cosas.

Un estilo característico de argumentar es en él el que concluye que no hay razón para afirmar algo porque no se ve mayor razón para hacerlo que en otras realidades semejantes. Si se admite por ejemplo que un conocimiento evidente de un juicio, es decir, de un inteligible complejo, se funda en la aprehensión de sus términos incomplejos, «no hay mayor razón» para atribuir cualesquiera otras causas, sea en la experiencia sensible, sea en la iluminación intelectual, para explicar aquella evidencia.

Frente a la sobreabundancia y generosidad con que Escoto prodigaba sus concepciones conceptuales y le reconocía un fundamento real, Ockham parte de una presunción favorable a la simplicidad de lo real, y por lo mismo se inspira en un principio de economía en la afirmación: «Los entes no han de ser multiplicados sin necesidad».

A este principio metódico se le ha llamado la navaja o las tijeras de Ockham, y es en virtud de él que sucumbe la filosofía de la naturaleza y la metafísica aristotélica, con los últimos elementos del ejemplarismo platónico, a una pretensión de rigurosidad lógica que quiere inspirarse plenamente en Aristóteles.

La distinción entre el alma y sus facultades, la doctrina de las especies inteligibles impresas y expresas, así como el sentido mismo del problema del principio de individuación son extirpadas de la escolástica terminista en virtud de este principio de economía de pensamiento y de simplicidad de la realidad.

La terminología hilemórfica se mantiene radicalizando el enfrentamiento de las tradiciones de la escuela franciscana sobre la forma de corporeidad y la pluralidad de formas al aristotelismo tomista. Se afirma la unidad del hombre, pero reconociendo la existencia de varios seres parciales, es decir, la entidad substantiva de cada una de las partes del hombre. De aquí que el alma intelectiva y el alma sensitiva son distintas en el hombre, y también el alma sensitiva es distinta de la forma de corporeidad, tanto en el hombre como en los animales (cf. II *Sent.* 22; *Quodlib.* 22-10).

Con el formalismo escotista, el adversario temático de la comprensión ockhamista del conocimiento, sucumben los presupuestos de la doctrina de Escoto sobre un conocimiento teológico estrictamente científico.

Crítica del concepto escotista de una teología como ciencia

Guillermo de Ockham no parte como de presupuesto o actitud previa de una separación entre la fe y el conocimiento racional, ni siquiera continúa la línea escotista de contraste entre lo creíble y lo racionalmente demostrable como principio de delimitación entre lo teológico y lo filosófico.

Por el contrario su afirmación de que «todas las verdades necesarias al hombre viador en orden a conseguir su felicidad eterna son verdades teológicas», apoyada explícitamente en san Agustín, no tiene la intención de establecer un contraste entre filósofos y teólogos, antes al contrario se explicita diciendo que: «se sigue de esto, que algunas verdades naturalmente conocidas o cognoscibles son teológicas, así como que Dios existe, que Dios es sabio, bueno, etc., puesto que son necesarias para la salvación; pero algunas son cognoscibles sobrenaturalmente, así como: Dios es trino, encarnado y otras semejantes» (*Com. a las Sent.*, prólog. 1-12).

Ockham vuelve así en el punto de partida, y a diferencia de Duns Escoto, a la posición de la primera escuela franciscana para la que podrían darse objetos comunes al conocimiento

filosófico y a la teología de la fe. Lo auténticamente propio del ockamismo en este punto es no ya la escisión entre los dos campos sino un completo cambio de sentido en la concepción de una teología estrictamente «científica», fundada en la modificación radical de la doctrina de la demostración.

No puede un concepto de la esencia de la cosa dar base a una demostración *a priori* de sus propiedades, porque no pueden darse distinciones entre conceptos *propios* respecto de una misma cosa, sólo conceptos que connoten simultáneamente con la cosa misma otras realidades distintas pueden subsumirse entre sí, pero precisamente por esto el encadenamiento demostrativo no implica la fundamentación de nociones denominativas, expresivas de propiedades, respecto de otras quiditativas que definan la esencia de la cosa, sino sólo el enlace de suposiciones es decir, el hecho de que unos términos supongan en las proposiciones por una determinada realidad de un modo extensionalmente más inmediato a ellas o más remoto.

Si por una noticia abstractiva de la esencia divina, posible «de potencia absoluta» al hombre viador, la conociésemos con conocimiento propio, no podríamos distinguir al hablar de Dios conceptos quiditativos expresivos de lo que Dios es, de otros denominativos, entendidos a modo de propiedades o formalidades deducidas *a priori* de la esencia. Puesto que toda distinción de conceptos supone una distinción en las cosas, no puede haber conceptos propios de Dios entre sí distintos. Las verdades sobre Dios conocido propiamente no serían susceptibles ni de duda ni de demostrabilidad deductiva.

Si son posibles una multiplicidad de conceptos con respecto a Dios es sólo en cuanto que se trata de conceptos simples connotativos, es decir, significativos no sólo de Dios sino de realidades distintas de él, tales como el de sabiduría, intelección o volición, o términos de significación compuesta como el de sabiduría infinita, o bien conceptos negativos como el de inmutable.

«No habría conceptos distintos sobre Dios si no hubiese una distinción entre Dios y la sabiduría creada, la voluntad creada o la intelección creada, y esta distinción basta para la

de aquellos conceptos predicables de Dios, y por tanto todos los conceptos tales o bien son comunes y unívocos a Dios y a las criaturas o a alguna criatura, o bien consiguientes a ellos..., y si no connotasen algunas cosas realmente distintas no serían conceptos distintos. Cuando se dice pues que lo uno, lo verdadero, lo bueno, tienen distintos conceptos, y sin embargo no son entes distintos, digo que connotan realidades distintas, porque lo verdadero connota el acto de entender, y lo bueno el acto de querer, y que si no connotasen algo realmente distinto no serían distintos conceptos. Igualmente el concepto superior del inferior se distinguen en cuanto uno importa más cosas que otro. Igualmente lo definido y la definición se distinguen porque son distintas las cosas que por la definición son connotadas o importadas» (ibid. II, ll. 2-20).

Por la doctrina expresada se arruinaba el presupuesto de la posibilidad de una demostración teológica *propter quid a priori* fundada, según Escoto, en una noticia abstractiva de la esencia de Dios. Para Ockham tal noticia, en efecto, daría simple evidencia indubitable y no discursiva de la esencia propia y determinada de Dios.

La univocidad del ente y el conocimiento de Dios

La discusión con Escoto se desarrolla sobre el presupuesto común de la univocidad del ente, que aunque basada en fundamentos gnoseológicos diversos —en Escoto la aprehensión abstractiva universalísima de la *natura communis* en sentido aviceniano, y en Ockham la suposición universalísima de la intención de la mente significativa de toda realidad— tiene la misma función de explicar la posibilidad del conocimiento humano sobre Dios.

«El ente tiene concepto común unívoco a Dios y a las criaturas, porque es imposible que una cosa lleve al conocimiento primero de otra cosa en sí o en el concepto simple propio de la misma; y puesto que por las criaturas llegamos a algún conocimiento de Dios, según lo que se dice en la carta a los

Romanos..., conviene que sea por un concepto común a Dios y a las otras cosas o por un concepto compuesto que le sea propio...

»A Dios en esta vida no lo concebimos en sí, ni en un concepto simple que le sea propio, sino en un concepto simple común, como el de ente, o por un concepto propio compuesto, como es el de ente primero, ente sumo u otros semejantes» *(Tratado de los principios de la teología).*

Pero también como en Escoto, aunque en forma más radical y consecuente con la interpretación nominalista de los conceptos comunes unívocos que substituyen a los «trascendentales» de la escolástica antigua, el conocimiento humano de Dios no puede apoyarse en definitiva sino sobre bases fideístas.

No en el sentido, que podría parecer acorde con el extraño y nuevo agustinismo de la vía moderna, de una precedencia de la fe a la que siga un conocimiento racional de su contenido, sino en la dirección opuesta: tal vez al servicio de la fe y para liberar a la teología del peso de una temida filosofía averroista o aviceniana, el criticismo de la vía moderna derriba radicalmente el conocimiento metafísico acerca de Dios.

«No puede saberse evidentemente que Dios existe» *(Quodl.* I, q. 1). Todas las vías tradicionales están cerradas por el nominalismo. De la definición de Dios como «algo que es más noble y mejor que todo lo distinto de sí» no se puede deducir su existencia. Si nos contentásemos con pretender que existe algo que no tiene sobre sí nada mejor, primero o más perfecto, todavía podría probarse que tal ente existe, es decir, reconocer que en cualquier hipótesis siempre habrá algo que sea que no tenga sobre sí algo mayor. Pero no se podrá probar ni la unicidad de este ente (ibid.), ni tampoco la infinidad en perfección: «La infinitud de Dios no se podría probar sino por sus efectos, pero por ellos no puede probarse suficientemente» *(Quodl.* II, q. 2). La perfección infinita es una conclusión cierta de fe, así como también su unidad *(Quodl.* VII, q. 24). Ni siquiera podría probarse la existencia de algo que sea entre todas las cosas que existen sobreeminente a todas ellas *(Quodl.* III, q. 1).

Tampoco la eficiencia inmediata o mediata de Dios sobre las cosas puede ser demostrada racionalmente *(Quodl.* II).

Ockham invalida igualmente de sus principios noéticos las vías de finalidad o de eminencia *(Quodl.* III).

El agnosticismo filosófico de Ockham remite también a la fe el conocimiento de la incorruptibilidad e inmortalidad del alma humana y su presencia en todo el cuerpo y en cada una de sus partes *(Quodl.* I, q. 10).

La omnipotencia divina y el voluntarismo

El sentido del pensamiento de Ockham y la paradoja de su destino histórico se revelan en el carácter central que la idea de la omnipotencia divina y la soberanía de su voluntad libre tienen en la totalidad del sistema; como hemos visto determinan también la misma doctrina sobre la esencia del conocimiento intuitivo y abstractivo.

Ahora bien, para Ockham, estas verdades capitales son en sí mismas teológicas, y en el sentido más estricto de cognoscibles sólo por la fe.

Culmina en este punto la reacción iniciada por Duns Escoto y que caracterizamos como desplatonización del agustinismo. Precisamente también en éste, al consumar la cancelación de la doctrina ejemplarista, Ockham quiere mantener su fidelidad a lo que entiende por esencial en la doctrina de san Agustín.

No se puede ciertamente hablar de ideas como existentes en Dios subjetivamente. El término mismo de idea es en efecto connotativo y relativo a las cosas producidas por creación. No puede pues afirmarse que existan en Dios ideas. Además la negación de la realidad de lo universal excluye el fundamento platónico de la teoría de las razones ejemplares.

Pero Dios crea racional y no irracionalmente (cf. I *Sent.* 35, 5) y conoce desde toda la eternidad las criaturas: «las cosas fueron ideas desde la eternidad, pero no fueron actualmente existentes desde la eternidad» (ibid.).

Si estas palabras parecen recordar el lenguaje de san Agustín y de san Anselmo, el principio de economía y la concepción de la simplicidad de Dios interfieren para sostener que «las ideas son las cosas mismas que Dios puede producir» (ibid.). Supuesto que Dios puede crear todo lo que no es contradictorio que sea hecho, consecuentemente Ockham hubiera debido reconocer la legitimidad de afirmar que Dios conoce infinitas cosas creables por su omnipotencia, pero su convicción de que no hay por qué hablar de ideas en Dios, sino sólo por relación y connotación a las cosas mismas conocidas, excluye toda mención de ideas que no sean las cosas mismas existentes y de hecho creadas.

Dios conoce también los futuros contingentes por modo cierto y evidente; no puede explicarse el modo de este conocimiento, aunque Ockham niega que sea por la presencia de los mismos futuros o por ideas que estén en la mente divina. Aunque no se puede tampoco demostrar filosóficamente, Ockham admite como probable que «la esencia divina es tan perfecto y tan claro conocimiento intuitivo que es en sí conocimiento evidente de todo lo pasado y futuro, de modo que conoce qué parte de una contradicción será verdadera y qué parte será falsa» (ibid.). Es un claro precedente de la posición que adoptará Suárez frente a Molina.

Pero la tendencia profunda de la afirmación de la soberanía de Dios tiende, para Ockham, a la liberación radical de todo ejemplarismo intelectualista. Por esto su sistema, y no tanto por raíces gnoseológicas cuanto por el principio capital de su teología, se convierte en un contingentismo natural y ético dominado por la idea de la omnipotencia y de la voluntad libre divina.

La constante interferencia de la distinción entre el curso natural y ordinario establecido en el mundo creado y la potencia absoluta divina, si por una parte sirve a Ockham para determinar precisamente lo esencial, aquello cuya negación implicaría lo contradictorio —lo que ciertamente pone de manifiesto que la metafísica de Ockham no es inesencialista ni irracionalista—, quiebra no obstante constantemente las conexio-

nes causales constatables en el curso de las cosas, e impide por lo mismo un conocimiento interno del orden del universo en sí, y de las relaciones que ligan a las cosas. El universo de Ockham queda atomizado por su negación de las naturalezas universales y por la apelación constante a la potencia absoluta de Dios y al carácter de voluntaria institución divina del orden de las causas naturales.

La quiebra de las interpretaciones especulativas de la naturaleza pudo ser consecuencia del impacto nominalista, y llevar así a una atención a la experiencia y al raciocinio inductivo. Pero hay que reconocer que en el contexto de la obra de Ockham, que es evidentemente un teólogo, la doctrina marcha en una dirección radicalmente fideísta.

El camino iniciado en el escotismo que fundamenta la obligación moral en la voluntad divina culmina en Ockham al desaparecer toda supervivencia de ejemplarismo moral y de ley eterna en virtud de la negación radical de los universales. La moralidad se funda en el mandato divino, y si el hombre conoce por la razón algunas obligaciones derivadas del orden establecido por Dios en el mundo, este orden mismo es efecto libre de la divina voluntad y también lo es el que el hombre deba seguir aquel dictamen racional.

Puesto que la obligación del hombre se funda en la voluntad de Dios y Dios no está en absoluto obligado, hay que concluir que el bien y el mal moral no tienen otro fundamento que la voluntad libre de Dios: «Dios no pecaría al hacer cualquier acto al que concurre con el pecador como causa parcial, si lo hiciese él mismo como causa total. Dios no puede ser obligado a acto alguno y por esto, por lo mismo que Dios quiere algo, es justo que se haga. Por lo que si Dios causase, como causa total, el odio contra sí mismo en la voluntad de alguien, ni éste pecaría ni tampoco Dios» (IV *Sent.* q. 9).

Un voluntarismo radical inspira también la doctrina sobre el acto libre humano, cuya percepción afirma Ockham, pero para el que no pueden encontrarse argumentaciones fundamentadas en orden al fin último ni en la naturaleza de las facultades racionales. Es difícil conciliar el libre albedrío con la ex-

periencia de los hábitos virtuosos o viciosos. En definitiva se niega también que sea demostrable apodícticamente el libre albedrío humano, que es también una verdad sólo cognoscible por la fe.

La desplatonización del agustinismo, iniciada por el voluntarismo de Duns Escoto, se consuma en la escolástica nominalista. Un logicismo crítico, que a su manera se funda en la oposición de Aristóteles al platonismo, lleva a Ockham también a lo que podríamos llamar la completa «desplatonización» del propio aristotelismo.

Con la metafísica de las esencias universales se desintegra la síntesis y armonía entre lo creído y lo racional. El intento, que es el de un precursor de las posiciones protestantes, y no el de un racionalismo humanista, se dirige a destruir críticamente lo que era comprendido como un riesgo para el pensamiento cristiano: el orden de unas necesidades esenciales y eternas rigiendo la obra del Creador omnipotente.

IV. Difusión del nominalismo

Su impacto en la ciencia y en la teología

La corriente que se llamó de los *terministae nominales* se difundió entre los maestros de París y en la orden franciscana suscitando ardientes polémicas con los antiguos o «reales», es decir con los tomistas y con los franciscanos escotistas.

La Facultad de artes de París, en 1339 y en 1340, quiso prohibir la enseñanza nominalista, y el papa Clemente VI en 1346 denunciaba a los maestros «que esparcen pestífera semilla con varias y extrañas doctrinas sofísticas».

Pero ya durante este mismo pontificado Juan Buridano, que llegó a ser canciller de la universidad, enseñaba abiertamente el terminismo; éste se fue imponiendo hasta alcanzar un predominio que había de mantenerse todavía en la siguiente centuria.

El rey de Francia Luis XI quiso en 1473 establecer por su

autoridad la obligatoriedad de la enseñanza de las doctrinas realistas, por un decreto que parecía buscar una sorprendente confluencia de «tendencias antiguas», comprendidas todas bajo la etiqueta común del aristotelismo: «Establecemos y decretamos que la mencionada doctrina de Aristóteles y de sus comentadores, a saber, Averroes, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Egidio Romano, Alejandro de Hales, Escoto, Buenaventura, y de los otros doctores reales, cuya doctrina, como se ha dicho, ha sido profesada en los tiempos pasados como sana y segura tanto en las facultades de artes en la predicha universidad de París; en la forma acostumbrada sea leída, enseñada, dogmatizada, aprendida e intimada. La otra doctrina de los nominales... en adelante decretamos expresamente que en modo alguno ni en público ni ocultamente ha de ser leída, enseñada, dogmatizada o de alguna manera sostenida» (cf. Marcone *Hist. Fil.* vol. II, p. 289).

El decreto tuvo que ser revocado en 1481, al no haber conseguido dominar el impulso hegemónico del terminismo ockamista. En las otras universidades europeas había triunfado generalmente desde el siglo anterior con menores resistencias que en París.

Entre los primeros ockamistas se pueden citar a Roberto Holcot, el continuador de Durando entre los dominicos, Adán Woodham, franciscano († 1358) maestro de Oxford; a Gregorio de Rimini de la orden de los ermitaños de san Agustín que señala en ella un cambio de orientación frente al predominio del tomismo de Egidio Romano y al cisterciense Juan de Mirecourt cuyas doctrinas fueron condenadas junto con las del maestro seglar Nicolás de Autrecourt.

La vía moderna inaugurada por Ockham despliega su influencia ya desde el siglo XIV en dos líneas bien diversas. De una parte su crítica del aristotelismo cosmológico en nombre de la propia lógica de Aristóteles y el despliegue de sus presupuestos gnoseológicos determina una dirección cientificista experimental, mientras que por otra parte para grandes personalidades eclesiásticas de los siglos XIV y XV el ockamismo sirve de argumento de recusación contra las especulaciones es-

colásticas para invitar a una espiritualidad mística y a una teología positiva.

El más consecuente desarrollo de las posibilidades internas a la doctrina de Guillermo de Ockham *desde su presupuesto gnoseológico* lo lleva a cabo Nicolás de Autrecourt.

La primacía de la intuición inmediata fundamenta como base única del conocimiento humano la experiencia. La existencia de algo sólo puede ser conocida si la cosa existente es en sí misma experimentada como tal.

El principio de no contradicción rige todo conocimiento humano pero en virtud de él no se puede inferir que algo sea causa de otra cosa. En virtud de esto el principio de causalidad queda invalidado, ya que no puede fundarse ni en el principio de contradicción ni en la experiencia.

Porque el principio de no contradicción no es fuente de conocimiento. Según su regla se ordenan en serie las intuiciones inmediatas, pero ningún conocimiento surge de él analíticamente.

Los nexos causales que estamos habituados a constatar en nuestra vida son conocimientos probables que se apoyan en anteriores experiencias evidentes pero inmediatas. Sólo probablemente conocemos que nos quemará el fuego, y esta probabilidad se funda en una certeza inmediata habida en otro momento.

No puede pues demostrarse la existencia de Dios a partir de la existencia del mundo. El mundo lo percibimos como existente, pero no podemos de aquí inferir la existencia de algo distinto del mismo.

Critica también la idea de la substancia en sentido aristotélico. Si no hay experiencia inmediata de la misma, según reconocen los mismos aristotélicos, hay que concluir que no es más que un nombre.

Nicolás de Autrecourt no tiene otro apoyo contra el escepticismo, a que le parecen conducir las doctrinas de los filósofos de las escuelas antiguas, que el más radical experimentalismo. Si admitimos la exclusiva validez de la experiencia para conocer la realidad existente estamos ciertos por lo menos de los contenidos de nuestros sentidos externos y de nuestros es-

tados psicológicos. Pero quien no quisiese reconocer que lo que se ve existe y que lo que no existe no puede ser visto, ya no podría afirmar ni la existencia del mundo ni la de sí mismo.

No se trata pues de un fenomenismo escéptico sobre base empirista como el de Hume, a quien se le ha comparado a veces, sino de un experimentalismo que quiere tomarse como único apoyo válido para un realismo inmediato.

En Nicolás de Autrecourt se radicaliza la crítica contra la autoridad, especialmente la de Aristóteles. «Si algunos pudieron estar ciertos de cosas tan remotas como la existencia de un primer motor mientras ponían en duda lo más inmediato a sus sentidos es porque en su confianza en la ciencia de los libros se habían distraído de mirar las cosas.»

El ataque conduce a un llamamiento de vuelta a las cosas: «Aplicándose a conocerlas los hombres aprenderían en poco tiempo mucho si no lo perdiesen en el esfuerzo de interpretar a Aristóteles y a Averroes, porque lo que el hombre puede saber es poca cosa, pero aquella pequeña certeza puede adquirirse en breve tiempo, si los hombres dirigen su entendimiento a las cosas y no a la intelección de Aristóteles y su comentador.» La reacción contra la autoridad de Aristóteles conduce a una recusación total de su física. Nicolás de Ultricourt se orienta hacia un mecanicismo y un atomismo en la línea de Demócrito y por el que puede ser considerado como un precursor de Gasendi. Entre las tesis condenadas en París figura también una teoría cíclica sobre el proceso del cosmos.

La actitud de Autrecourt ante las condenaciones es análoga a la de la doble verdad del averroísmo latino. La insistencia unilateral en la vertiente lógica y epistemológica del ockamismo se traduce en la emancipación de la filosofía atribuida a veces a Guillermo de Ockham.

Juan de Buridan, (¿-1358) canciller de la universidad de París, criticando la tesis sobre la persistencia del movimiento en un móvil después de haber cesado el impulso dado por el cuerpo motor, que Aristóteles atribuye al aire ambiente, la substituye por la doctrina de la *virtus* o *impetus* impreso en el cuerpo movido, que anticipa el principio de inercia y los con-

ceptos de cantidad de movimiento que serían centrales en la física del cartesianismo.

Alberto de Sajonia († 1390) introduce la doctrina de la atracción de los cuerpos. Siguiendo sus huellas, Nicolás Oresme se muestra como un precursor de Galileo y de Newton en las leyes de la caída de los cuerpos. También se anticipa, en Nicolás de Oresme, a la concepción de la geometría analítica; en astronomía afirma el giro diurno de la tierra sobre su eje como explicación de la sucesión de días y noches.

Si el cientificismo nominalista se nos aparece como precursor de la ciencia nueva y se presenta como en continuidad con una caracterización moderna del movimiento ockhamista, el hecho puede explicarse porque el cansacio frente a la autoridad de Aristóteles y la postulación del inmediatismo gnoseológico, por otra parte, llevan la atención hacia el orden de las cosas físicas, con una actitud distinta de la sistemática y especulativa de los escolásticos aristotélicos o de la contemplativa y ejemplarista de la tradición agustiniana y platónica.

El orden que se ofrece a la consideración del saber natural perdida la confianza en la metafísica viene a ser ahora, de forma atomizada y no dominada por concepciones recibidas, el mundo de las cosas físicas y de los hechos de experiencia.

La consistencia de los métodos de la ciencia experimental frente a las sistematizaciones apodícticas y deductivas en que se había olvidado el principio que formuló san Alberto Magno de que «sólo la experiencia da certeza en tales cosas», da a los científicos de la corriente ockhamista, precisamente por su distanciamiento frente a una filosofía de la naturaleza especulativa, un carácter de mayor cientificidad que algunos de los hombres del posterior humanismo científico.

En algunos hombres del renacimiento y de la ciencia nueva, tales como Agripa, Paracelso y también Ticho Brahe y Kepler, e incluso en Nicolás Copérnico con su dogmatismo pitagórico que le llevaba a afirmar el movimiento circular, por su carácter perfecto, y la velocidad uniforme, por su carácter racional puro, aparecen nuevamente motivaciones especulativas que en algunos casos contaminan sus conocimientos científicos.

Los nominalistas del siglo XIV heredan el experimentalismo de Chartres y de Oxford liberado de sus implicaciones platonizantes y de su simbolismo metafísico-teológico.

Algunos dirían que Buridán o Nicolás Oresme son más modernos que Paracelso; probablemente lo más justo es decir que en el humanismo científico hallamos mayor continuidad que en los científicos ockhamistas con especulaciones sobre la naturaleza de signo pitagórico-platónico y cabalístico que habían persistido a lo largo de la edad media.

Pero si el movimiento ockamista consiguió imponerse sobre sus adversarios y dominar en los ambientes universitarios y eclesiásticos no fue en razón de sus resultados en la ciencia experimental, cuyo significado nos parece agrandado ahora desde nuestra perspectiva histórica, sino por la búsqueda de una nueva actitud espiritual y teológica por hombres fatigados de las construcciones sistemáticas del anterior siglo.

El papel histórico del ockhamismo quedaría incomprendido si no se recordase su influencia en hombres como Pedro de Ailly (1350-1420), que fue después maestro en París, y después obispo y cardenal, y en Juan Gerson (1363-1429) canciller de la universidad de París, hombre que domina el mundo de la Iglesia de Francia en su época; es una de las máximas figuras en el concilio de Constanza (1414-1418), en el que sostiene las tesis conciliaristas que habían de persistir durante siglos en la Iglesia galicana.

Gerson podría ser caracterizado como un ockhamista moderado, no en el sentido que no profese con plena convicción las tesis terministas, sino porque centra su atención en la tarea de liberar por ellas a la teología de los resultados del abuso del método escolástico.

El «terminismo» de Gerson es profesado como un antídoto contra especulaciones que a su juicio suplantan la autoridad de los padres por la de los filósofos paganos. Pero enlaza en él con un respeto por la corriente agustiniana antigua, que le lleva a hablar como san Buenaventura y san Anselmo sobre la evidencia de nuestro conocimiento de Dios. Sigue a los Victorinos y a san Buenaventura en su teología mística.

Pero acusa a quienes han entendido la teología como una ciencia a construir con el esfuerzo de la razón, olvidando que al teólogo no le es lícito hablar sino según la regla de la fe. Gerson propugna la simplificación de la teología por un positivismo teológico más abierto a la contemplación y a la mística que a las opiniones de los filósofos.

«Arrepentíos y creed en el Evangelio» predica Gerson. Toda predicación ha de inducir a la penitencia; esto se ha olvidado por los vicios y sobre todo por el orgullo, que lleva a la curiosidad y al espíritu de escuela. En éste ve Gerson el escándalo y el desprecio de los sencillos y de los humildes.

Gerson siente especial hostilidad al pensamiento de Duns Escoto y lamenta su predominio entre los franciscanos en detrimento de la autoridad de san Buenaventura. Le recusa con dureza en su doctrina sobre las distinciones formales que considera opuestas a la simplicidad de la fe y en las que ve la raíz de los errores heréticos de Juan Hus y Jerónimo de Praga.

V. El misticismo en el siglo XIV

Es pues un punto de vista históricamente inadecuado el que atribuye la influencia de las corrientes místicas a reacción frente a la escolástica decadente del nominalismo.

Muchos hombres de los siglos XIV y XV acordes con la corriente nueva se orientan hacia la mística por fatiga de lo que les parece ser la teología decadente en las escuelas de los antiguos.

En una figura excepcional, el maestro Eckhart (1260-1327), la corriente mística se confunde por el contrario con una audaz especulación metafísica de tipo neoplatónico que no tiene paralelo en su siglo. Su pensamiento remonta, partiendo de los elementos neoplatónicos contenidos en la tradición dominicana, especialmente de san Alberto Magno, hacia la renovación, en un vasto sistema, de las tesis de la identificación de todas las realidades en la unidad divina.

Los discípulos de Eckhart, Juan Taulero (1300-1361) y En-

rique Suso (1300-1365), no sólo moderan su lenguaje sino que probablemente rectifican su pensamiento en dirección a la ortodoxia en la que se mueven plenamente.

También parte inicialmente de este movimiento alemán de misticismo especulativo la corriente flamenca de Juan Ruysbroeck (1293-1381). Influye en los «hermanos de la vida común» a cuya congregación pertenece el venerable Tomás de Kempis (1380-1471).

Se mueven en un sentido de cristianismo orientado hacia lo práctico y desconfiado respecto de la especulación metafísica y lógica. En ellos se produce una de las culminaciones de la influencia de las motivaciones cristianas del «nominalismo» del siglo XIV, sin ruptura, antes con explícita continuidad, con el agustinismo antiguo y la mística franciscana precursora de la *devotio moderna*.

El maestro Eckhart (1260-1327)

Dominico alemán, estudió en París y fue maestro en Colonia. Denunciadas hacia el fin de su vida sus doctrinas como heréticas murió antes de la sentencia pontificia. El papa Juan XXII condenó 28 proposiciones extractadas literalmente de sus obras escritas en lengua latina. Había sido un predicador elocuente y fecundo en lengua alemana.

El maestro Eckhart inicialmente formado en la doctrina de santo Tomás de Aquino evoluciona, insistiendo en doctrinas del pseudo Dionisio Areopagita. A partir de aquí su pensamiento se mueve hacia posiciones que vienen a renovar el sistema de Juan Escoto Erígena.

Los polos de la doctrina de Eckhart son Dios y el alma, pero en un sentido diverso del pensamiento de san Agustín.

Dios está más allá de la esencia del ser y de toda naturaleza. Precisamente por su carácter de plenitud no puede ser nombrado ni debe afirmarse de él la vida, la inteligencia ni nada que lo limitaría. Dios es la nada por estar más allá de toda determinación.

Esta nada divina trasciende las mismas personas de la Trinidad, que surgen de ella eterna y necesariamente en una emanación en la que Dios a la vez sale de sí para entrar en sí. Lo emanado de Dios queda en Dios mismo y Dios no es trascendente a lo que produce, es decir, al universo, también eternamente producido como una expansión de las procesiones trinitarias.

El ser de Dios está en el fondo de todas las cosas y del alma humana; religada en el fondo de su ser a Dios, en lo más íntimo que Eckhart llama *scintilla* o *sinderesis*. No podemos ir a Dios si nos vertimos sobre las cosas determinadas y finitas exteriores sino entrando en el interior en el que descubrimos directamente a Dios precisamente cuando el alma se pierde en su determinación y finitud abandonándose y hundiéndose en el abismo divino del que forma parte. La especulación del maestro Eckhart, probablemente también influida por la cábala, culmina en la tesis de la trascendencia de la divinidad sobre las personas divinas o sobre Dios mismo: «a la mente que penetra hasta dentro no le basta con la bondad ni con la sabiduría ni con la verdad, ¡ni siquiera con Dios mismo! hablando seriamente: no se satisface con Dios más que con una piedra o un árbol». «Ruego a Dios que me libre de Dios; puesto que mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida en que concebimos a Dios como el origen de las criaturas; en efecto, en esta esencia de Dios en la que Dios está por encima de la esencia de la divinidad todavía dividida en sí misma, yo me quería a mí mismo y me conocía a mí mismo, para venir a ser el hombre que soy aquí abajo. Es por esto que soy mi propia causa, según mi esencia que es eterna, pero no según mi devenir que es temporal... en mi modo de nacimiento eterno soy eternamente, soy ahora y permaneceré eternamente. Lo que soy como criatura temporal morirá y se aniquilará pues esto está entregado al tiempo y debe corromperse con el tiempo. Pero en mi nacimiento eterno nacieron todas las cosas; aquí fui causa de mí mismo y de todas las cosas. Si entonces lo hubiese yo querido, el mundo entero y yo no seríamos; y si yo no existiese, tampoco Dios existiría;

de que Dios sea Dios yo soy una causa. Si yo no fuese tampoco Dios sería» (*Sermones sobre el varón noble*).

La especulación del maestro Eckhart, como la de Escoto Erígena, abarca en su sistema una doctrina de la encarnación en la que Cristo no es concebido tanto como redentor sino como ejemplar del retorno del universo a Dios. Cristo o el Hijo, que es la expresión del Padre como unidad absoluta de lo cognoscente y lo conocido se encarna en Jesús como modelo insuperado de este retorno del hombre a la divinidad. Para el maestro Eckhart, lo que la Escritura dice de Cristo es algo que se verifica universalmente en el hombre bueno y divinizado.

La ética resultante del sistema místico de Eckhart niega todo sentido de calificación moral al acto exterior por no ser como tal obra divina. Los actos del hombre interior y divinizado son operaciones de Dios y en esta divinización, consumada por la negación de los propios límites de la finitud humana, el hombre llega a perder toda distinción con Dios. Por lo mismo la bienaventuranza eterna ha de ser entendida también como una superación de la unidad individual para permanecer eterno lo increado e increable, es decir, el entendimiento.

Es comprensible que la sistematización especulativa de Eckhart fuese juzgada como afín al averroísmo por sus afirmaciones de la eternidad y necesidad del mundo, y por la fusión del alma individual en una inmortalidad que excluye la entidad propia en el espíritu creado.

VI. Otras corrientes doctrinales

El averroísmo latino

Ni las condenaciones del siglo XIII en París y en Oxford, ni la polémica antiaverroísta por parte del lulismo, el escotismo, o las nuevas críticas nominalistas al averroísmo, no consiguieron debilitar un movimiento que se mantuvo consistente

hasta el fin de la edad media, hasta alcanzar, a través de la escuela de Padua, el siglo XVII.

El averroísmo no sucumbió efectivamente hasta que el predominio de la nueva física de Galileo lo desacreditó. El averoísmo mantuvo, con mayor tenacidad y homogeneidad que el aristotelismo escolástico, su empeño por la fidelidad literal a la física aristotélica.

Juan de Jandun maestro en París es la principal figura del averroismo durante el siglo XIV. Amigo de Marsilio de Padua, el teórico de Luis de Baviera en su conflicto con el pontificado en su obra *Defensor pacis*, se constituye en enemigo del papa Juan XXII y emigra a la corte imperial.

En Juan de Jandun se radicaliza o quizá se explicita con sinceridad, el enfrentamiento de la verdad racional y filosófica frente a la fe. Desaparecen las expresiones respetuosas de Siger de Brabante para hablar un lenguaje irónico y burlón, abiertamente incrédulo.

El averroísmo fue a lo largo de los siglos una escuela homogénea y repetitiva. Así encontramos en los averroístas de los siglos XIV y XV nuevamente las características tesis: eternidad del movimiento y del universo, unidad del entendimiento para toda la especie humana, negación de la inmortalidad personal y de la felicidad individual eterna.

También continúa en estos siglos el exclusivismo de la autoridad de Aristóteles, el Filósofo, interpretado por el Comentador, Averroes. Juan de Jandun alude a santo Tomás como comentarista «considerado como uno de los mejores entre los latinos» pero subraya que no le cree en esto, es decir, en la interpretación de la naturaleza del entendimiento en el alma individual, ni en ninguna de las conclusiones filosóficas en las que se opone a Averroes.

Es sorprendente que en un movimiento que toma cada vez más el carácter de incredulidad militante se hallen también en el siglo XIV algunos hombres como Juan Baconthorp, muerto en 1346, que hacia 1327 era profesor en París. Fue provincial de la orden carmelitana. El servita Urbano de Bolonia (muerto en 1405) prolonga tales actitudes que responden a la situación

creada en el siglo XIII por la recepción del aristotelismo y por el especial carácter del prestigio de Siger de Brabante.

El introductor del averroísmo en Padua, Pedro de Abano (1250-1315) suscita también allí un averroísmo cristianizado representado por Cayetano de Piene (†1462) y el agustino Paulo de Venecia († 1425).

El averroísmo italiano de Padua y Venecia tomaría más que nunca a principios del siglo XVI el sentido abiertamente anticristiano con el que fue uno de los fermentos culturales más característicos de la sociedad veneciana de los siglos XVI y XVII.

La continuación moderna del intransigente aristotelismo medieval se incorpora, al convertirse en una de las convenciones o modas del mundo renacentista, a la «antiescolástica» del humanismo, mientras radicaliza y exagera su cerrazón y exclusivismo en la fidelidad a Aristóteles.

Consolidación del tomismo y del escotismo

El período de crisis de la cultura cristiana occidental caracterizado por el predominio del movimiento ockhamista en las universidades, y su difusión en muchas órdenes religiosas especialmente en la orden franciscana, es también la época de la consolidación, y en cierto sentido diríamos de la cristalización (coagulación) en «escuelas» de las tradiciones herederas de las grandes creaciones del siglos XIII.

Ninguna figura genial ni creadora es comparable durante este largo período de casi dos siglos a los esfuerzos de un san Buenaventura, un santo Tomás y un Duns Escoto.

Pero en medio de las polémicas de los nominales contra los antiguos, y de la rivalidad de las órdenes religiosas y las escuelas, se consolidan éstas definitivamente.

A partir del capítulo de la orden de predicadores, celebrado en Zaragoza en 1309, santo Tomás es proclamado Doctor propio de la orden. A pesar de la creciente marea terminista se va produciendo durante este siglo la evolución que irá convirtiendo su figura en la de un «Doctor común» con autori-

dad excepcional y singular en la Iglesia, hecho que por modo insensible se encontrará ya como «objetivado» al final del siglo XV y primeros años del XVI, y que caracterizará la situación de la escolástica en tiempos de la reforma.

Los maestros franciscanos se encuentran divididos entre el ockhamismo y el escotismo. Las actitudes de Guillermo de Ockham ante los problemas religiosos-políticos de la época le vinculan con los grupos intransigentes del franciscanismo «espiritual» de lo *fraticcelli*, aliados con los enemigos del pontificado de Aviñón.

En su conjunto, en la orden franciscana se produce como un tácito ascenso del doctorado de Duns Escoto. Este hecho ha de explicarse como resultado de una evolución, que atraviesa precisamente la época de crisis del fin de la edad media, durante la cual se va presentando la figura del Doctor Sutil como en simetría con la de santo Tomás de Aquino.

Si las corrientes más características de la escolástica medieval persisten y van a encontrar una renovada perduración en los siglos modernos, la época final de la edad media mantiene por su parte el carácter de creadora originalidad en algunos pensadores independientes. Mencionemos a Raimundo Sabunde (¿-1436) y a Nicolás de Cusa (1401-1464).

Uno y otro pueden considerarse herederos de los ideales de Raimundo Lulio en su intento de demostración racional de las verdades teológicas al servicio de ideales de conversión universal.

Raimundo Sabunde nació en Barcelona; médico de profesión, enseñó filosofía y teología en la universidad de Tolosa. Su *Theologia naturalis* o *Libro de las criaturas* presenta el paralelismo de los dos libros en que Dios se ha revelado a los hombres: el de la naturaleza, que tiene su centro de perspectiva en el hombre, en el que se resumen todas las perfecciones naturales y representa la unidad y Trinidad divina, y el de las Sagradas Escrituras. Raimundo Sabunde parece continuar a Lulio y a Rogerio Bacon: filosofía y teología confunden sus objetos en estricta identidad, y la demostración racional alcanza a todo cuanto la Sagrada Escritura propone a la fe.

En víspera de las escisiones e inquietudes del humanismo renacentista vuelven a tomar así una orientación de reducción naturalista posiciones arcaizantes de unidad entre lo filosófico y lo teológico que habían persistido a través de los siglos medievales frente a las grandes construcciones inspiradas en la distinción y armonía entre la fe y la razón.

Como un precursor de algunos de los aspectos en que la modernidad filosófica había de diferir más radicalmente del espíritu de la escolástica medieval, ha de contarse también la grandiosa figura de Nicolás de Cusa. La inspiración luliana se combina con un retorno a la teología negativa del neoplatonismo. Pero su docta ignorancia aporta un nuevo punto de vista por el que encontramos en su racionalismo un precedente de la futura dialéctica del idealismo alemán. En Cusa se substituye, en el nivel del entendimiento, superior a la razón, el principio de contradicción con el de coincidencia de los opuestos. Desde esta perspectiva dialéctica la intuición intelectual comprende a Dios como realidad que en su «explicación» contiene en sí la totalidad del universo.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

DURANDO: *In IV libros Sententiarum*, París 1508.

PEDRO AURÉOLO: *In IV libros Sententiarum*, Roma 1596.

OCKHAM, GUILLERMO DE: *Super quator libros sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lyón 1495.

—, *Quodlibeta septem*, París 1487; Estrasburgo 1491.

—, *Expositio aurea et admodo utilis super artem veterem*, Bolonia 1496.

—, *Summa totius logicae*, París 1498.

—, *Summa logicae prima*, Paderborn 1939.

BOEHNER, PH.: *Medieval Logic*, Manchester 1952.

—, *The tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham*, Nueva York 1945.

—, *Ockham: Philosophical Writings*, Londres 1952.

GUELLUY, R.: *Philosophie et Théologie chez Guillaume Ockham*, Lovaina 1947 (contiene información bibliográfica).

MOODY, E.A.: *The Logic of William Ockham*, Londres 1935.

VIGNAUX, P.: *Nominalisme*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, cols. 748-784, Paris 1931.

MICHALSKI, C.: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*, «Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et de Lettres», 1925.

RABADE ROMEO: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, Madrid 1966.

ECKHART: *Meister Eckart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der deutsche Forschunggemeinschaft*, Stuttgart 1936.

GERSON: *Johannis Gersonii opera omnia*, 5 vols., M.E.L. Du Pin (Ed.), Amberes 1706.

DELLA VOLPE, G.: *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bolonia 1930.

HORNSTEIN, X. DE: *Les grands mystiques allemands du XIV siècle: Eckhart, Tauler, Suso*, Lucerna 1920.

NICOLÁS DE CUSA: *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Leipzig 1932.

VANSTEENBERGNE, E.: *Le Cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920.

—, *Autour de «La docte ignorance»*, Munster 1915 (*Beitrage*, 14, 2-4).

RAIMUNDO DE SABUNDE: *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, Argentorati 1496 y Sulzbach 1852.

MATZKE, David: *Die natürliche Theologie des Raymund Sabundus*, Breslau 1846.

PROBST, J.H.: *Le lullisme de Raymond de Sebonde*, Tolosa 1912.

APÉNDICE

LA ESCOLÁSTICA EN LA EDAD MODERNA HASTA SUÁREZ

•

La escolástica, formada durante los siglos medios, tiene en época postrenacentista algunas de sus etapas más características. En las universidades, que conservan fundamentalmente el carácter con que habían surgido en el siglo XIII, y en las órdenes religiosas, no sólo se institucionaliza en esta época la presencia de las «escuelas», sino que se prosigue la renovación de temas y estilos.

Esta escolástica moderna que aporta algunas líneas fundamentales del pensamiento racionalista, y algunas de cuyas obras capitales mantienen su presencia en las universidades europeas hasta entrado el siglo XVIII, no puede considerarse como intrínsecamente condicionada por adaptaciones a las corrientes surgidas en el humanismo y en la ciencia nueva. Su despliegue especulativo y la vitalidad interna de su temática se nutren de los planteamientos tradicionales.

No se trata, sin embargo, de una supervivencia, sino que por el contrario, la escolástica tiene en esta época, en especial en Italia y en España como una segunda edad de plenitud.

El estilo y el lenguaje, a partir del movimiento de los dominicos de Salamanca y en la escolástica de la Compañía de Jesús, se muestra incorporado a la depuración lingüística del humanismo renacentista.

1. Los comentaristas italianos

La consolidación de la escuela tomista durante el siglo xv se expresa en dos grandes figuras a las que, junto con Capreolo y con los grandes dominicos de Salamanca, hay que atribuir en gran parte la fisonomía definitiva del tomismo durante varios siglos.

Francisco Silvestre (1474-1526) conocido por el Ferrariense, que fue maestro en Bolonia y general de la orden dominicana, influyó sobre todo a través de su comentario a la *Summa contra Gentiles*. Tomás de Vío (1469-1534) natural de Gaeta y conocido así por Cayetano, enseñó en Padua y en Milán, y fue también general de la orden, cardenal y legado pontificio en Alemania en los momentos en que irrumpía la cuestión luterana. Cayetano fue un escritor fecundísimo, comentarista de Aristóteles y de Porfirio. Sus obras más influyentes son el *Comentario al «De ente et essentia»*, el de la *Summa Theologica* y el opúsculo *De nominum analogia.*

Ambos comentaristas, y principalmente Tomás de Vío, merecen un lugar destacado en la historia de la metafísica por su reflexión sobre el significado del ente, en el que buscan el pensamiento originario de santo Tomás de Aquino.

La concepción aviceniana del ente como naturaleza común universalísima dejaba fuera de la *entidad*, y como algo sobrevenido y accidental, la existencia contingente. Para no admitir que el ente es un predicado «accidental» de las cosas, se había introducido la distinción entre la acepción del ente como nombre, idéntica con el significado del término latino *res*, referido a la esencia o realidad de las cosas, y la del ente como participio, significativo de la existencia actual.

Silvestre de Ferrara afirmó que el término ente, tomado en cualquiera de sus dos acepciones, no significa la sola esencia o quididad de las cosas, sino la esencia y el acto de ser en su habitud o respectividad. El ente como nombre, que toma su acepción del acto de ser, significa formalmente y por modo directo la esencia, pero connota el ser como acto a que la

esencia se refiere. El ente como participio significa formalmente el acto de ser pero connotando como su propio sujeto que participa de él en la esencia.

Cayetano se mueve todavía con mayor audacia en este punto. Lo que se significa por el término ente no tiene por qué ser algo que se diga en sentido idéntico respecto de todo lo que es, ni ha de ser entendido como un predicado quiditativo de las cosas. El ser no es una nota comunísima esencial, ni entra en las definiciones de las cosas a modo de un carácter universalísimo e indeterminado.

Por el contrario, si sólo Dios es ente por esencia y los entes creados no son sino entes por participación, el ente como primero de los trascendentales es el que se significa por el término a modo de participio. La accidentalidad lógica de la existencia expresa la contingencia ontológica del ente creado, compuesto de esencia y ser.

Sólo el ente en su acepción de participio es significativo del ente en cuanto que tiene ser. Y sólo en este sentido es el ente convertible con el bien, que se constituye en la línea del acto, por el que es perfectivo y apetecible.

El ente trascendental no se dice de las categorías a modo de algo común, y que sólo las signifique mediatamente. Los trascendentales significan directamente los predicamentos. Cayetano afirma que el ente no puede ser algo común, en sentido uno y unívoco, a la substancia, a la cualidad o a la acción, puesto que el modo de tener el ser es en la substancia diverso del de la cualidad o de la acción.

La doctrina expuesta en el *De ente et essentia* sobre la abstracción metafísica está en coherencia con la analogía de proporcionalidad de los conceptos trascendentales. Apoyándose en la primacía de la «unidad inteligible» de lo universal, sobre su «totalidad universal» o aptitud para ser predicado respecto de muchos, se establecen los caracteres de la «abstracción formal», la que destaca lo determinante y actual respecto de lo determinable y potencial, sobre la «abstracción total», la que separa lo común y potencial de lo determinante y actual.

El ente en cuanto objeto metafísico no se podría obtener

a modo de un género generalísimo, separando un todo universal de sus inferiores lógicos. Con respecto al ente en cuanto es lo primeramente entendido por el hombre —el ente concretado en la esencia sensible— el ente trascendental se constituye ciertamente por un proceso abstractivo, pero no por la vía de la abstracción total sino por la de la abstracción formal, en el «tercer grado» de los que había señalado ya Aristóteles.

La preferencia de Cayetano por la acepción participial del término ente como significativo del ente trascendental se explica por su intención expresa de destacar el ser como acto del ente. Mientras que, para toda la tradición metafísica esencialista, lo esencial del ente es la *esencia*, Cayetano ratifica la comprensión de santo Tomás para el que lo máximamente formal y esencial es el acto de ser; la esencialidad de la esencia consiste en su habitud al acto de ser, en cuanto que «según su esencia cada cosa tiene el ser».

La interpretación del tomismo de Cayetano se realiza especialmente en polémica contra el escotismo representado por su contemporáneo Trombetta.

El punto en que Cayetano influyó más decisivamente en la fisonomía que el tomismo ha conservado durante siglos, es su doctrina sobre la analogía. Cayetano considera *propiamente* como «analogía», basándose en la terminología de Aristóteles y en algunos textos de Santo Tomás, exclusivamente la «proporcionalidad». En consecuencia los trascendentales no tienen unidad estricta o formal.

«Hablando simplemente, más debe decirse que se dan muchos conceptos del análogo, aunque pueda hablarse de algún modo de un concepto... pero lo análogo, o el concepto objetivo analógico, se distingue de los analogados al modo como lo que es uno proporcionalmente se distingue de lo que es simplemente muchos; o lo que es lo mismo como se distinguen las cosas múltiples y proporcionalmente semejantes, de las cosas múltiples absolutamente» *(De nominum analogia*, c. IV, 6 y 39).

La abstracción del análogo respecto de los analogados y la contracción a sus inferiores no se hace por atención a notas comunes o por añadido de diferencias:

«La abstracción del análogo no consiste en el conocimiento de algo (un carácter común) no conociendo lo otro (un carácter diferencial) sino en la intelección de una y la misma realidad en cierto aspecto (en su semejanza proporcional) y la no intelección de la misma realidad absolutamente considerada. Por ejemplo, la abstracción del ente no consiste en que se aprehenda la entidad y no se aprehenda la substancia o la cantidad: sino en que se considere la substancia y la cantidad en cuanto al modo en que se han a su propio ser (pues en esto se atiende la semejanza proporcional) y no se aprehende la substancia o la cantidad consideradas absolutamente. Y lo mismo hay que decir de todas las demás realidades análogas, como son casi todas las que considera la metafísica» (ibid., c. v, 46).

En su comentario al *De anima* y en el de la *Summa Theologica* se despliega una espléndida metafísica del conocimiento.

En coherencia con la comprensión del ser como acto se define el conocer en cuanto tal como «ser», lo que permite dar una rigurosa interpretación metafísica de la tesis aristotélica de que el alma es de algún modo todas las cosas. El comentarista de santo Tomás es tal vez el último de los grandes creadores de una interpretación ontológica del conocimiento, que en la modernidad había de quedar olvidada simultáneamente con la doctrina de la analogía y la comprensión del ser que en ella se implicaba.

Extrañamente se deja influir por concepciones ajenas a la tradición auténtica de santo Tomás en la interpretación de la naturaleza del acto cognoscitivo en cuanto formador de una especie expresa o verbo mental. En su comentario a la cuestión 27, art. 1.° de la *Summa Theologica* minimiza la afirmación de que «todo el que entiende, por lo mismo que entiende emana dentro de sí mismo la concepción de la cosa entendida» para sostener que esta formación del término intencional expreso no se funda en la esencia del entender ya que sólo se da en el supuesto de la ausencia del objeto.

Se generalizó, como veremos, entre los tomistas esta comprensión de la esencia del conocer que atribuye a un carácter

subordinado y funcional al «pensamiento expresado» con respecto a la inmediatez intuitiva.

Otro punto en el que el cayetanismo ha pesado secularmente sobre la comprensión del pensamiento de santo Tomás es el de la doctrina sobre el constitutivo del supuesto y de la persona. La doctrina que se ha hecho clásica de la subsistencia, en línea opuesta con la que había sustentado Capreolo, olvida la caracterización «trascendental» del ente personal para instalar de nuevo su constitutivo en una línea categorial.

II. Los dominicos de Salamanca

Francisco de Vitoria (1480-1546), formado en la Universidad de París, desempeñó desde 1530 a 1544 la llamada cátedra de prima. Es el creador de la escuela. Es obra suya la introdución de la *Summa Theologica* de santo Tomás como texto universitario de la enseñanza de la teología en substitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Francisco de Vitoria es un teólogo que en el campo moral y jurídico marca una etapa fundamental por sus concepciones sobre el derecho natural y derecho de gentes. El origen de la sociedad civil y la naturaleza del poder, el derecho de guerra y el fundamento natural del derecho internacional. Sus *Relectiones XIII theologicas* son una de las mayores creaciones de la escolástica de Salamanca, por la que su autor ha sido generalmente considerado como el creador del derecho internacional.

La actitud de Francisco de Vitoria ante la autoridad de santo Tomás la describe Melchor Cano: «Recuerdo haber oído de él que había que tener en tanto la opinión de santo Tomás que su autoridad nos bastase para admitirla, si tal vez no se oponía una razón mejor, y a su vez amonestaba a no recibir sin examen y selección las palabras del santo doctor, y si algo hallásemos que había dicho más duro o improbable, debíamos imitar en esto su modestia y su prudencia, ya que santo Tomás ni niega su confianza a los autores probados por el sufragio

de los antiguos, ni se entrega a su opinión cuando tiene en contra la razón» (*De logis theologicis*, proemio).

Domingo de Soto (1494-1560) también catedrático de Salamanca, fue confesor de Felipe II y teólogo real en el concilio de Trento. Comentó los libros lógicos de Aristóteles, el *De anima* y la *Physica* y escribió además un tratado *De iustitia et iure* que inaugura un planteamiento más propiamente filosófico de los temas ético-jurídicos.

Soto mantiene una actitud independiente ante la tradición tomista y aparece influido en algunos puntos por su formación nominalista recibida también en la universidad de París. Afirma la posibilidad de la creación de la materia sin la forma (sobre *Lib. I Physica*) y niega la distinción entre la esencia y la existencia que plantea en términos tomados del lenguaje de Egidio Romano: «El ser de la existencia nunca entendí que fuese alguna entidad distinta del sujeto a modo de otra cosa que el sujeto mismo» (*In IV Sent.* d. X, q. 2).

Melchor Cano (1509-1560), de importancia capital para la historia de la teología por su tratado *De locis theologicis*, tiene que ser mencionado aquí sobre todo por su actitud hostil a los defectos de lenguaje y método que denuncia en los escolásticos desconocedores de las lenguas, de las ciencias de la naturaleza, de la historia, y ocupados en discusiones inútiles y de meras palabras. Reivindica también la libertad frente al argumento de autoridad y de tradición.

Bartolomé de Medina (1527-1581) discípulo de Melchor Cano enseñó también en Salamanca. En sus comentarios a la segunda parte de la *Summa Theologica* sigue la tradición doctrinal de Vitoria. Parece ser el que por primera vez formuló el principio según el cual: «Si una opinión es probable, es lícito seguirla, aunque la opuesta sea más probable» (sobre la q. 19, a. 6) sobre el que había de basarse el «probabilismo moral».

Domingo Báñez (1528-1604) profesor de teología en algunos colegios de la orden dominicana y posteriormente catedrático en Salamanca, comentó la *Summa Theologica* de santo Tomás y algunas obras de Aristóteles.

En la historia de la escuela tomista su nombre ocupa un

lugar sólo comparable al de Cayetano. En la polémica contra las doctrinas de la «ciencia media» y del «concurso simultáneo», expuestas por el jesuita Molina, Báñez, cuyo propósito explícito fue el de «no apartarse un ápice de la doctrina de santo Tomás de Aquino, formuló la doctrina de la «predeterminación física» de los decretos divinos predeterminantes. La interpretación de Báñez se generalizó en la orden dominicana a partir de las disputas sobre la cuestión *De auxiliis.*

III. Los jesuitas

En las constituciones de la Compañía de Jesús, redactadas por su fundador san Ignacio de Loyola, se establece que en la enseñanza de la teología se siga «la doctrina escolástica de santo Tomás», y que «en lógica, filosofía natural y moral se siga la doctrina de Aristóteles» *(Const.* parte IV, c. 14, 3).

Correspondiendo a un siglo en que la doctrina escolástica de santo Tomás fue adoptada como propia por órdenes religiosas de nueva fundación, o por otras antiguas, como los carmelitas y los benedictinos, el precepto establecido por el fundador de la Compañía, tal vez el primero en su género, referente a los estudios filosóficos, pone de manifiesto una toma de posición que, a la vez que está en línea con la evolución histórica de la escolástica medieval, señala una nueva época precisamente en la afirmación de la especificidad de la filosofía.

El aristotelismo de la escolástica de los jesuitas se mantiene conexo con las tareas teológicas, y la mayoría de los grandes autores de la Compañía son «escolásticos» también en cuanto elaboran su filosofía al servicio de su tarea de teólogos. Pero se consolida en ellos una evolución, que culmina en la obra de Suárez, y que a través de la insistencia en la tradición de los comentarios a las obras aristotélicas, se orienta hacia una sistematización propia de las disciplinas filosóficas a partir de sus propios principios racionales.

Francisco de Toledo (1532-1596), después de haber sido en Salamanca discípulo de Domingo de Soto, enseñó en el Colegio

romano, fundado en 1559, y que fue uno de los centros de la restauración escolástica moderna.

Comentó los libros lógicos, físicos y el tratado *De anima* de Aristóteles. Al comentar la *Suma Teológica* presta mayor atención a los planteamientos filosóficos en orden a la elaboración de una teología natural.

Pedro Fonseca (1528-1599), portugués, fue en la universidad de Coimbra profesor de filosofía, y consagró su tarea al estudio de Aristóteles, cuya *Metafísica* tradujo directamente del griego. Es uno de los pocos escolásticos cuya obra escrita es enteramente filosófica.

A su iniciativa se debe el llamado curso de los conimbricenses o *Comentario del Colegio de la Compañía de Jesús en Coimbra*. Es una de las más vastas enciclopedias del aristotelismo en la que sus autores —Manuel Goes, Cosmo Magalhaes, Sebastián de Couto— estudian no sólo la obra de Aristóteles sino que consideran casi en su integridad la tradición de los comentaristas griegos, latinos, semíticos y escolásticos.

Luis de Molina (1536-1600)

Natural de Cuenca, estudió en Salamanca y en Alcalá y después de entrar en la Compañía fue en Coimbra discípulo de Fonseca. Enseñó filosofía en Coimbra y después teología en Évora. Publicó un tratado de *De iustitia et iure* y un comentario a la primera parte de la *Summa*. Pero su significado histórico excepcional se basa en su célebre libro, publicado en 1588 titulado *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia providentia et praedestinatione et reprobatione*.

Las cuestiones planteadas en torno al libre albedrío humano, en relación con la presciencia eterna e infalible de Dios, conexas con las doctrinas teológicas sobre la predestinación, la eficacia de la gracia en relación con la permisión del mal y la voluntad salvífica divina, son planteadas con intención polémica frente al luteranismo y al calvinismo. La intención central de la obra de Molina es la afirmación del libre albedrío, que define así:

«Se llama libre aquel agente que, puestos todos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar, o bien de tal modo obrar algo, que pueda también obrar lo contrario... el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad, en la que se da formalmente la libertad así definida, previo el juicio de la razón» (*Concordia*... d. II).

Para conciliar «cosas en otro tiempo disociadas, a saber la libertad y el principado o dominio divino y hacer así posible la admisión de la gracia y de la divina predestinación, se introduce entre la ciencia divina de visión —aquella por la que Dios conoce lo existente creado, y que supone un decreto absoluto de la voluntad divina — y la ciencia de la simple inteligencia — por la que Dios conoce lo posible, y que se funda en la divina esencia — la llamada «ciencia media».

Por la «ciencia media» conoce Dios los futuros condicionados. Es decir, aquellos actos que se darían en la realidad, supuestas unas determinadas circunstancias. Los actos libres de la criatura, aun siendo contingentes, no pueden escapar a la omnisciencia divina. Por lo mismo Dios, con independencia y anterioridad respecto de su decreto absoluto referente a la existencia de los actos libres, conoce que se darían realmente en tal o cual circunstancia.

Molina explica por la ciencia media la infalibilidad del decreto absoluto referente a los futuros libres, sin afirmar un concurso previo o premoción física determinante, y sin reconocer en el plano teológico una eficacia intrínseca a la gracia.

El conocimiento por la ciencia media de lo que el hombre haría libremente en tal circunstancia y auxiliado por tal gracia ha de ser concebido como anterior al decreto divino por el que absolutamente dispone Dios, con la colación de aquella gracia, la realización del acto. La infalibilidad de la ciencia de visión respecto de los actos libres se funda pues, a la vez, en la certeza de la ciencia media y el libre decreto de Dios.

El sistema de Molina supone en cuanto al concurso divino a los actos humanos su «simultaneidad» y su «parcialidad» en la línea de la causa:

«Ciertamente todo el efecto procede de Dios y de las causas

segundas; pero ni de Dios ni de las causas segundas procede como de causa total, sino como una parte de la causa, que exige simultáneamente el concurso y el influjo de la otra: no de modo distinto a cuanto dos arrastran una nave, en que todo el movimiento procede de cada uno de los que la mueven, pero no como de toda la causa del movimiento, puesto que cada uno de ellos simultáneamente efectúa junto con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento» *(Concordia...* d. 26).

Supuesto el camino elegido por Molina para salvaguardar la libertad del acto y conciliarla con la providencia y predestinación, es claro que en la ciencia media excluye toda consideración de un decreto divino sobre el futuro condicionado en cuanto tal.

Ciertamente el supuesto de la ciencia media es la creación de tal o cual orden del universo, que Dios escoge libremente. Pero de un modo análogo a lo que afirmó Orígenes, viene a entenderse el curso de las cosas como teniendo en sí una conexión que Dios conoce pero no pone. Por esto Molina afirma que la ciencia media «más debe ser llamada ciencia necesaria que libre».

El infalible conocimiento de un acto libre, es decir —según la definición dada— realizado por un agente que podría no realizarlo o realizar otro, se resuelve, en cuanto a los futuros absolutos, en la infalibilidad de la ciencia media. En cuanto a ésta la funda Molina en la supercomprensión de la voluntad creada por la que el entendimiento divino infinito conoce lo que libremente haría en tales circunstancias.

Afirma Molina que este tipo de supercomprensión se puede admitir en el entendimiento infinito respecto de la voluntad finita; y que si un tipo de ciencia análogo a éste se pusiese en Dios con respecto de sus decretos, habría que conceder la necesidad de todos los efectos de la creación y de la providencia.

A la explicación de la ciencia media por supercomprensión de la voluntad creada se objetó, por parte de los mismos escolásticos jesuitas, que admitieron la ciencia media pero rechazaron aquella supercomprensión —como el propio Suárez— que establecía un determinismo de las circunstancias.

En realidad Molina buscando explicar el movimiento del libre albedrío, y creyendo para ello necesario negar un dominio divino previo y predeterminante, redujo la libertad creada a necesidad natural en la misma medida en que la emancipaba de la libertad divina.

Las disputas *De auxiliis*, bajo los pontificados de Clemente VIII y de Paulo V entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús (años 1581-1607), concluidas sin sentencia doctrinal por parte de la Iglesia, pero con la prohibición a una y otra parte de calificar de herética la posición contraria, generalizaron definitivamente el «molinismo» como doctrina oficial de los jesuitas, en cuanto a la doctrina de la ciencia media y la negación de una eficacia intrínseca de la gracia que consistiese en la predeterminación física de la voluntad libre. Las diferencias entre el molinismo puro y el «congruismo» de Belarmino y de Suárez se refieren principalmente a materias teológicas conexas con el carácter «gratuito» de la divina predestinación.

Los planteamientos y polémicas derivados del libro de Molina estuvieron presentes en la filosofía racionalista, especialmente en la obra de Malebranche y Leibniz. Sus repercusiones religioso-políticas, centradas en el enfrentamiento con el jansenismo tienen un lugar central en la historia, especialmente en Francia, durante dos siglos.

IV. Francisco Suárez (1564-1617)

Nacido en Granada, después de estudiar derecho en Salamanca entró en la Compañía de Jesús. Fue profesor de filosofía y de teología en diversos colegios y universidades de España y en el Colegio Romano.

La mayor parte de sus numerosas obras son de tema teológico. Comentó la *Summa* de santo Tomás. Su tratado *De anima* y las *Disputationes metaphysicae*, su obra capital, que ocupa un puesto singular en la historia de la filosofía de todos los tiempos, continúan el intento de sistematización filosófica iniciada por los conimbricenses. Su tratado *De legibus* es uno de los clásicos de la historia de la filosofía del derecho.

La obra metafísica de Suárez, es emprendida al servicio de la teología y con subordinación a la fe:

«Siendo imposible alcanzar a ser un buen teólogo sin establecer primero los fundamentos de la metafísica, he creído importante ofrecer previamente esta obra», dice en el proemio de sus *Disputationes*. «De tal manera desempeño en esta obra el papel de filósofo, que jamás pierdo de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la teología divina.»

Pero en Suárez la conciencia de la necesidad que tiene la teología sobrenatural de tomar como su instrumento la metafísica lleva por primera vez a la elaboración de un tratado sistemático completo en que las cuestiones no se presentan según el orden exigido por argumentaciones teológicas, sino según el encadenamiento fundado en principios de razón natural.

Con el mismo intento se abandona el estilo de comentario a los libros aristotélicos. De aquí el lugar singular que en la historia de la metafísica ocupa la obra de Suárez, que representa uno de los pocos momentos en que se lleva a cabo la construcción del íntegro edificio de la filosofía primera.

Su metafísica se mueve en la tradición del aristotelismo escolástico y su cuadro de conceptos y planteamientos la integra, según la intención de Suárez, en la línea derivada de santo Tomás de Aquino. Pero Suárez, de cuya teología dijo Bossuet que «en ella se oye toda la escolástica», construye un sistema nuevo con cierto eclecticismo metodológico y da origen a una nueva línea que ocupará un lugar propio entre las escuelas.

La originalidad de la filosofía de Suárez podría verse en la incorporación en un sistema, que quiere moverse en la línea de los escolásticos «reales», de elementos de crítica contra la intelección directa de lo universal y contra las distinciones formales, tomadas del inmediatismo gnoseológico y de la metafísica del individuo de Durando y de Ockham.

Concepto de la metafísica

Partiendo del cuadro tradicional del aristotelismo, la metafísica — o filosofía primera, o «ciencia divina», «teológica» — es definida como una ciencia unitaria cuyo objeto es *el ente real* — excluyendo el ente de razón — en cuanto ente.

Suárez entiende afirmar con esto, no obstante, que también «Dios, no sólo como causa del objeto que la metafísica considera, sino también como parte principal de aquél, pertenece al estudio de la metafísica» *(Disp.* I, sec. 1, 19).

Su posición por lo mismo, aunque con el intento de mantenerse en la unidad tradicional, frente a la escisión, iniciada por algunos pensadores renacentistas, entre la ciencia del ente en cuanto ente y la «ciencia divina», está en la línea que llevará a la ulterior consideración de la «teología natural» como una metafísica especial.

El ente real, que la metafísica contempla como su objeto, se significa por el término en su acepción nominal, sinónimo de *res*, y que se define como «lo que tiene esencia real», es decir, no ficticia o meramente de concepto, sino apta para existir. El ente tomado como participio, que significa simplemente lo existente, contrae aquella significación universalísima, y no se puede predicar quiditativamente de las criaturas a las que sobreviene por modo contingente o accidental el existir *(Disp.* II, sec. 4).

Esta definición suareciana, que ha ejercido influencia hegemónica en el pensamiento moderno y en la escolástica posterior, se mueve en la tradición que remonta al planteamiento aviceniano y en una línea de metafísica esencialista.

Pero el mismo peso de esta tradición podría encubrirnos el pensamiento auténtico de Suárez, cuya intención ha de ser comprendida desde los presupuestos de su «realismo» metafísico y gnoseológico.

La esencia del conocimiento

La comprensión suareciana de la esencia del conocimiento se revela en su diálogo con la doctrina sostenida entre los tomistas contemporáneos, influida por Cayetano y heredera, en realidad, de las concepciones escotistas de la noticia intuitiva y abstractiva.

«Algunos tomistas dicen que por el conocimiento abstractivo se produce algo que lo termina, pero no por el intuitivo. Porque por el acto de conocimiento sólo se produce el término por indigencia, es decir, cuando no se tiene el objeto presente».

Frente a esto Suárez dice por una parte que: «Por todo acto de conocimiento *in fieri* se produce un verbo o algo proporcional, por lo que el verbo no se pone por indigencia del objeto, sino por la fuerza y naturaleza del conocimiento», y por otra entiende por verbo mental —al que se llama también con terminología tomista «especie expresa», «semejanza intencional» o «concepto» (formal) del objeto conocido— algo que es «real y formalmente el mismo acto de conocer *in facto esse*», o en cuanto es cualidad y no ya devenir, o producción del acto de conocer.

El conocer en cuanto tal, así entendido como cualidad ya realizada, no produce un término inmanente:

«Las cualidades intencionales no son de suyo productivas, como es evidente en la visión.» «Como en la vista se da sólo la producción de la visión y el ver mismo, así en el entender nuestro se da el decir, esto es el producir la intelección y el entender.

Al identificar el entender con el concepto formal, y establecer la comparación con el acto de ver, para negar la producción de un término inmanente formado por el entender mismo, Suárez se enfrenta a la comprensión que santo Tomás había tenido del verbo mental, como "constituido y formado por el entender" y en el que así expresado y formado se conoce la naturaleza de la cosa entendida.»

A los tomistas que alegaban que era necesaria la formación del verbo, por lo menos por indigencia del objeto, como substi-

tutivo o representación vicaria del mismo, replica Suárez que:

«Fácilmente se refutará a quienes objetan que el verbo substituye en lugar del objeto, porque el objeto, y por consiguiente lo que suple sus veces, precede al acto de conocer, luego no puede ser producido por él» *(De anima,* l. III, c. 5, n.º 6).

No sólo el concepto deja de ser el «elemento» de la verdad, en el sentido del pensamiento originario de santo Tomás, sino que incluso la noticia abstractiva deja de tener un carácter conceptual y representativo a modo como la había interpretado Duns Escoto.

El conocer es esencialmente intuición, y aunque el entendimiento es «precisivo y abstractivo» parece estar en coherencia con el pensamiento profundo de Suárez la posición de los suarecianos que afirmaron el carácter «formal» —es decir, propio del concepto formal o acto de conocer— de las precisiones o abstracciones conceptuales, y negaron su carácter objetivo, que hubiera obligado al reconocimiento de una especie expresa a modo de término *en la que* se conoce la naturaleza de las cosas.

«Todo conocimiento del entendimiento empieza necesariamente en los entes reales», afirma Suárez en un contexto en que se alude obviamente a los entes existentes. El inmediatismo gnoseológico suareciano no mantiene como el de Ockham el contraste esencial entre la noticia intuitiva y abstractiva. El entendimiento es precisivo y abstractivo, pero no se da intuicionismo eidético o esencialista en el realismo de Suárez. El lugar propio de intelección de la esencia es el mismo singular concreto y existente.

La unidad del concepto formal y objetivo del ente, preciso respecto de sus inferiores, y su definición por la esencia real abstraída de la existencia, no impiden en los presupuestos suarecianos que esté aquí el punto de apoyo del saber metafísico. Lo primeramente conocido, y no sólo sensiblemente sino también intelectualmente, es lo singular. La exigencia de comenzar por los entes reales se corresponde con una metafísica de lo individual, por la que la unidad ontológica del individuo es la realidad inteligible por antonomasia.

Metafísica del individuo

Para Suárez carece de sentido el problema del principio de individuación en el contexto de sus planteamientos clásicos: «Toda substancia es singular por sí misma o por su entidad, y no necesita de otro principio de individuación fuera de su entidad» (*Disp.* v, sec. 6) afirma expresando su conformidad con Auréolo y Durando. La inteligibilidad del individuo no se funda en otra cosa que en el carácter primario de la unidad individual, no entrecruzada por principios potenciales individuales ni determinada por una última forma o *haecceitas*.

Existen conceptos singulares, y Suárez arguye con ejemplos tales como los conceptos del sol y de la luna, que tienen carácter inteligible y no apuntan a la naturaleza universal sino al individuo ofrecido a la sensibilidad.

La doctrina sobre el entendimiento agente y la abstracción tiene pues un sentido muy diverso que en santo Tomás, para el que la necesidad del entendimiento agente se funda en la no existencia de la naturaleza de las cosas de los objetos inteligibles proporcionados a un entendimiento destinado a tomar en lo sensible su punto de partida. Para Suárez la especie inteligible, entitativamente espiritual, representa la misma e idéntica realidad alcanzada por el conocimiento sensitivo.

Viene así también a mantenerse aquella continuidad e inmediatez entre el entendimiento y los singulares materiales coherente con la comprensión suareciana del conocimiento, «que comienza con los entes reales».

La recusación de las distinciones formales escotistas y de los fundamentos actopotenciales de las distinciones de concepto afirmadas por santo Tomás surge connaturalmente de estas bases metafísicas y gnoseológicas. Entre la unidad individual y la unidad formal no se da en la cosa distinción real. Suárez se opone no obstante a la doctrina de los «nominales» y apoya el realismo de lo universal en la real semejanza de las naturalezas.

Analogía y divisiones del ente

Los conceptos universalísimos trascendentales resultan en realidad obtenidos no por abstracción formal metafísica, a partir del ente como lo primero que cae en la concepción del entendimiento, sino por una abstracción total o precisión universalizadora a partir de la intuición intelectual de los entes singulares.

Al no intervenir en el pensamiento de Suárez el concepto ockhamista de la potencia absoluta divina, cortando la noticia abstractiva, en su esencia, de su fáctica dependencia respecto de la intuitiva, no puede interpretarse el «esencialismo suareciano» en el contexto de una intuición eidética.

Precisamente la doctrina de la no distinción real entre la esencia y la existencia, característica de la metafísica de Suárez, constituye el otro polo de referencia de su comprensión ontológica: la esencia concebida en su mera posibilidad o como ente en potencia carece de entidad «física», y por ser simplemente idéntica a la nada, si nos referimos a la línea del ente actual o existente, no puede dar razón de lo que las cosas sean. La esencia en acto se identifica realmente con su posición en el ser.

El aristotelismo suareciano se relaciona con la interpretación aviceniana por mediación de Durando, Aureolo y Ockham; pero el abandono de las consecuencias radicales sobre la irrealidad de lo universal le sitúa en una posición nueva, que se instala entre las tradiciones de la escolástica «real», aunque prolongando el intento de plena liberación frente a los elementos platónicos que le parece encontrar en el tomismo y el escotismo.

Se rechaza la analogía de proporcionalidad, que sería siempre metafórica para Suárez, y se afirma la unidad del concepto de ente, subrayando que, si se mostrase incompatible con la analogía habría que rechazar esta última para seguir afirmando la unidad del concepto.

Dados los presupuestos de la tesis suareciana, esta unidad estricta propia, aunque confusamente precisiva respecto de sus inferiores —a los que se contrae por modo de una mayor ex-

presión del concepto y no por añadido de diferencia —, no implica una posición monista ni una afirmación de unidad real en las cosas mismas, diversas en su ser, aunque expresadas en un solo concepto de ente.

Las divisiones del ente en infinito y finito, *a se* y *ab alio*, necesario y contingente, increado y creado, en acto puro y potencial, se construyen conceptualmente sobre el contexto de la analogía de atribución. La vía de ascenso a Dios, en coherencia con los presupuestos ontológicos, se realiza por el camino de la eficiencia y de la necesidad del tránsito de lo contingente a lo necesario. El ente creado no puede definirse metafisicamente por una estructura interna o una composición acto potencial, sino precisamente por su dependencia o *abaliedad*. La definición metafísica de Dios es la *aseidad*, en el sentido del carácter del ente que existe por su esencia.

Pero esta aseidad no parece que pueda interpretarse, sin desviarse del pensamiento profundo de Suárez, al modo de la necesidad de la existencia fundada por la exigencia de la esencia necesaria. Tales interpretaciones llevarían a atribuir a Suárez conceptos que pertenecen a la línea pura del esencialismo aviceniano, y no explicarían por qué no acepta la prueba ontológica, o por qué no parte, como Duns Escoto, del orden esencial o la posibilidad de las esencias en el ascenso a Dios.

Aunque con diferencias características respecto del aristotelismo tomista, tales como la afirmación de la posibilidad de la creación de la materia sin la forma, y la atribución a la materia de su propio acto entitativo, la ontología categorial de Suárez se construye con instrumentos terminológicos tradicionales en el aristotelismo escolástico y en gran parte derivados de santo Tomás. Se minimiza también, no obstante, la entidad del ser relacional para llevar la realidad de las relaciones a la del sujeto y término de las mismas y a la de su fundamento «absoluto».

La consciente «desplatonización» del aristotelismo escolástico no lleva a Suárez al abandono de la doctrina de la fundamentación de la posibilidad de las esencias creadas en la imitabilidad de la esencia divina. Su doctrina en este punto se mantiene más próxima que en otros a la de santo Tomás. Sigue por

el contrario líneas discrepantes respecto de éste en las cuestiones filosóficas conexas con las disputas suscitadas por la obra de Molina.

El molinismo en Suárez

Aunque en profunda discrepancia en las cuestiones teológicas relativas a la predestinación, en las que Suárez se mantiene, con san Roberto Belarmino, en estricta fidelidad a san Agustín, Suárez coincide con el molinismo en cuanto a la negación no sólo del carácter predeterminante del concurso previo o premoción física afirmado por los tomistas contemporáneos —representados sobre todo por Domingo Báñez—, sino en la negación misma de toda premoción o concurso previo, que fuese causante del ejercicio de la actividad por la potencia de la criatura.

Suárez reconoce sólo un concurso «simultáneo». La acción de la causa primera y divina se ofrece, a modo de *concursus oblatus*, en orden a influir en el efecto de la acción juntamente con la causa segunda; el concurso ofrecido pasa a ser concurso conferido —*concursus collatus*— si la causa segunda se aplica por sí misma a la acción por la que concurre con Dios en el efecto.

El concurso divino no influye pues en que la facultad creada actúe, sino en que la acción creada produzca su efecto; aunque con el nombre de efecto se ha de entender no sólo el término de la acción sino la acción misma en cuanto efecto, pero no porque haya de admitirse que la causa primera aplique la potencia a su operación. Si se considera precisivamente el concurso conferido y su concurrencia simultánea con la potencia o facultad creada que pasa a obrar, y con la que concurrirá como concurso conferido, afirma Suárez que, «ninguna de estas causas —la primera y la segunda— influye con prioridad sobre la otra, porque ni ninguna influye en la otra, sino que ambas influyen en el efecto o acción, y ninguna de las dos aplica a la otra, o hace que aquélla obre en virtud de este concurso» *(Opusc. sobre el concurso*, l. 1, c. 15, 7).

Por esto Suárez, para salvar la iniciativa divina en la elección y en el decreto absoluto de conferir la gracia eficaz, hubo de recurrir a la ciencia media que había afirmado Molina. Rechazó sin embargo la supercompresión de la voluntad finita por la omnisciencia de Dios, porque vió en ella la negación del libre albedrío por el determinismo de las circunstancias. Recurrió pues a afirmar que los futuros condicionados son conocidos por la ciencia media en cuanto que la esencia divina contiene eternamente en sí toda entidad y verdad.

La autoridad de Suárez impuso a la escuela «molinista» esta doctrina. Se puede objetar a ella que, pretendiendo escapar al determinismo de las circunstancias, viene a dar el carácter de verdades eternas, fundadas necesariamente en la esencia divina, a las referentes a los actos humanos «futuribles», ya sean buenos o malos; con lo que se frustran también las preocupaciones originarias de la corriente «molinista».

Un lugar importante en la historia de la filosofía y de las doctrinas morales ocupa también Suárez en la cuestión del probabilismo. A él pertenece la formulación de su principio capital según el cual «la obligación de la ley parece ser onerosa, y en alguna manera odiosa», y así no hay que presuponerla, sino que por el contrario hay que presumir la libertad del acto en tanto no conste de la certeza de la ley (*De hon. et mal. hum. act.*, disp. XII, s. VI).

Pero en la aplicación del principio probabilista Suárez se mueve en una línea moderada, en que algunos han visto uno de los precedentes de lo que se llamó después equiprobabilismo, presente en el siguiente siglo sobre todo en la última época de san Alfonso María de Ligorio. Suárez en efecto, enseña que la certeza de que una opinión, favorable a la ley, es más probable que la que favorece la libertad del acto, equivale a la certeza moral de la vigencia de la ley; y en este caso no puede hacerse valer en favor de la libertad la opinión menos probable (*De legibus*, l. 8, c. 3, 19).

En la historia de las ideas filosóficas, jurídicas y políticas ocupa un lugar importante por su tratado *De legibus*. Substancialmente se mueve en la tradición tomista aunque insiste más

en la posición de la voluntad en la creación de la ley. También ha tenido una gran influencia histórica la doctrina sobre el origen del poder civil, que procede de Dios, pero no inmediatamente, sino por medio de la comunidad social.

Sentido histórico de la obra de Suárez

La obra de Suárez ocupa un puesto excepcional en la historia de la filosofía. En el contexto escolástico representa no sólo la génesis de una nueva escuela que había de persistir al lado del tomismo y del escotismo, sino el factor decisivo de la configuración de esta panorámica de las doctrinas tradicionales a partir del siglo XVII. Para el occidente de la modernidad filosófica empirista y racionalista, Suárez es el vehículo fundamental de presencia de la íntegra tradición aristotélica en las universidades europeas de aquellos siglos.

En este sentido las *Disputaciones metafísicas* son la gran enciclopedia en que se resume el resultado de un esfuerzo secular. Algo así como lo fue para el neoplatonismo y para toda la filosofía griega la obra de Plotino y de Porfirio. Es una obra de consumación y sistematización del pensamiento escolástico, que viene a suponer precisamente que había ya pasado la época creadora que había inspirado las grandes síntesis medievales.

La indiscutible originalidad de Francisco Suárez no dispensa de reconocer que su obra, que expresa, con terminología tomista, más bien una vía media entre el escotismo y el ockhamismo, tiene el sello ecléctico propio de las tareas de las etapas finales de un gran período cultural.

Al hablar así del fin de la escolástica en modo alguno negamos la convicción doctrinal de lo perenne de la verdad teológica y metafísica que en ella se expresó, y que representa el fruto más maduro y excelente del pensamiento occidental. Hablamos de la escolástica en sentido histórico para situar precisamente en la época espléndida que va desde san Anselmo a Duns Escoto la cima de la especulación del pensamiento cristiano en nuestro mundo cultural.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

CAYETANO (Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. 1469-1534): *Scripta philosophica: Commentaria in Prophyrii Isagogen. Praedicamenta Aristotelis*. Roma 1934.

—, *De nominum analogia. De conceptu entis*, Roma 1934.

—, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, Roma 1934.

—, *Caietanus in «De Ente et Essentia» Commentarium*, Turín 1934.

GIACON, C.: *La seconda scolastica*, 3 vols., Milán 1944-50.

SOLANA, M.: *Historia de la filosofía española en el siglo XVI*, Madrid 1940.

MOLINA: *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, París 1876.

VAN STEENBERGEN, E.: *Molinisme*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. 10, cols. 2094-2187, París 1928.

SUÁREZ, Francisco: *Opera omnia*, 28 vols., París 1856-78.

—, *Metaphysicarum Disputationum. Tomi duo*, Salamanca 1957 (edición bilingüe, Madrid 1960-63.

ALEJANDRO, J.M.: *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas 1948.

GIACON, C.: *Suárez*, Brescia 1945.

GOMEZ ARBOLEYA, E.: *Francisco Suárez (1548-1617)*, Granada 1947.

ITURRIOZ, J.: *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid 1949.

MAHIEU, L.: *François Suarez: Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie*, París 1921.

SCORRAILLE, R. DE: *François Suarez et la Compagnie de Jesus*, 2 vols., París 1911.

—, *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948*, 2 vols. Madrid 1949-50.

—, «Archives de Philosophie». vol. 18, París 1949.

—, «Pensamiento», vol. 4, número extraordinario: *Suárez en el IV centenario de su nacimiento*, Madrid 1948.

Evandro Agazzi

LA LÓGICA SIMBÓLICA

Tercera edición

Un tomo de 356 págs. 14 × 22 cm

La dimensión científica, que es el centro de la civilización actual, exige una filosofía capaz de dar razón, interpretar y situar en una perspectiva exacta a la ciencia. *La lógica simbólica* permite el desarrollo de tal especulación. El profesor AGAZZI, sin entrar en todos los detalles técnicos que ofrecen los manuales más extensos, logra iniciar al estudioso en la problemática de la logística contemporánea, que interesa por igual al científico y al filósofo.

Arno Anzenbacher

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Un tomo de 376 págs. 14 × 22 cm.

El autor se propone exponer todos los problemas importantes de la filosofía occidental. La obra está concebida de forma sistemática y proporciona una perspectiva global de toda la temática filosófica, que queda así centrada en los siguientes núcleos de cuestiones: definición de filosofía, filosofía del presente, realidad, conocimiento, hombre, ética, Dios. En torno de estos conceptos básicos se agrupan las otras consideraciones filosóficas.

Johann Fischl

MANUAL DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Sexta edición

Un tomo de 580 págs. 14 × 22 cm.

El presente manual posee el mérito de su concisión, pero sin simplificaciones Por un lado, es parco en referencias anecdóticas o marginales. Es fundamentalmente doctrinal. Pero por otro, está escrito con mirada amplia como historia de los movimientos ideológicos y conceptuales. Una obra completa en su género, una historia que presenta las soluciones que han dado los hombres más distinguidos en el orden conceptual, a los problemas más reales del hombre y su deseo de conocer las cosas.

Heinrich Fries

EL NIHILISMO

Un tomo de 168 págs. 11 × 18 cm.

Con exquisita sensibilidad y rara perspicacia histórica, intenta FRIES llegar al meollo del fenómeno nihilista. Nihilismo es el último estadio de un proceso de vaciamiento interior, causado por la suplantación de los valores humanos y religiosos, por la pérdida de toda actitud religiosa, reverente, acatadora, por haber aparecido de hecho el hombre autónomo, el deicida —Dios ha muerto— que anhela sentarse en el trono de la divinidad.

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Preparados por un equipo de profesores del Instituto Católico de París y por el catedrático F. Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, estos textos, nacidos de la enseñanza directa y del contacto vivo y personal con las jóvenes generaciones estudiantiles, constituyen una iniciativa realmente oportuna en todos los aspectos.

1. **R. Verneaux**, INTRODUCCIÓN GENERAL Y LÓGICA. Quinta edición. 184 páginas.
2. **R. Verneaux**, EPISTEMOLOGÍA. Séptima edición. 248 páginas.
3. **P.B. Grenet**, ONTOLOGÍA. Sexta edición. 298 páginas.
4. **J.M. Aubert**, FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. Quinta edición. 432 págs.
5. **R. Verneaux**, FILOSOFÍA DEL HOMBRE. Octava edición. 236 páginas.
6. **M. Grison**, TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA. Quinta edición. 256 págs.
7. **R. Simon**, MORAL. Quinta edición. 404 páginas.
8. **P.B. Grenet**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. Cuarta edición. 448 páginas.
9. **F. Canals**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL. Tercera edición. 338 páginas.
10. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA. Quinta edición. 240 páginas.
11. **R. Verneaux**, HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Sexta edición. 248 páginas.
12. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD ANTIGUA. Quinta edición. 132 páginas.
13. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MEDIA. Tercera edición. 264 páginas.
14. **R. Verneaux**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MODERNA. Cuarta edición. 184 páginas.
15. **F. Canals**, TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD CONTEMPORÁNEA. Tercera edición. 292 págs.

La continuidad de esta Historia de la filosofía medieval con los volúmenes del *Curso de filosofía tomista* exige referirse a los orígenes patrísticos de la filosofía cristiana y al desarrollo moderno de la escolástica hasta Suárez. Con ello la unidad del proceso estudiado resulta más coherente que si se atuviera a la convencional delimitación cronológica de la edad media. Nuestro tema viene a centrarse así en la historia de la filosofía cristiana, que durante la edad media se identifica con la de la formación y desarrollo de la filosofía escolástica.

El problema en torno a la filosofía cristiana tiene, además de su sentido doctrinal, una dimensión histórica. En la edad media, el centro de perspectiva histórica se sitúa en la escolástica.

La necesaria delimitación de la temática filosófica no dispensa de ocuparse de ella dondequiera que de hecho se halle, ya sea en la apologética del cristianismo, o en la «inteligencia de la fe», y desde luego en la utilización de la filosofía al servicio de la *sacra doctrina*.

Sería un grave riesgo —al que muchas veces se ha sucumbido— que la doctrina y la fisonomía auténticas de la filosofía escolástica quedasen cubiertas por sedimentaciones posteriores y se atribuyeran a los grandes creadores del pensamiento escolástico las características del «escolasticismo» en su situación, defensiva y reiterativa, propia de los siglos de la modernidad filosófica. Tal desenfoque impediría no sólo la comprensión histórica del pensamiento medieval, sino también nuestra recepción serena y fecundante de todo lo que en su obra pertenece al patrimonio filosófico perennemente válido.